

Georg Simmel
IL POVERO



Per la prima volta in edizione italiana "Il Povero" mette a fuoco uno dei più significativi "tipi sociali", modellato dalle reazioni e dalle aspettative degli "altri". Infatti è attraverso la propria relazione con gli "altri", i quali allo stesso tempo gli attribuiscono una posizione e si attendono determinati modi di comportamento, che il povero conquista il proprio essere , motivo per il quale le sue caratteristiche vengono considerate attributi della struttura sociale.



I CLASSICI DELLA SOCIOLOGIA

Collana diretta da Alessandro Ferrara

Georg Simmel

Il povero

a cura di
Gennaro Iorio



ARMANDO
EDITORE

ISBN 88-8358-152-0

Traduzione di Gennaro Iorio

© 2001 Armando Armando s.r.l.

Internet: <http://www.armando.it>

E-Mail: redazione@armando.it ; segreteria@armando.it

Presentazione

1. Simmel (1858-1918) è stato definito a ragione da Everett C. Hughes un “dilettante” (Everett C. Hughes, 1965), nel senso che il suo interesse per la conoscenza prescindeva da alcuna preoccupazione per la risoluzione di problemi pratici o riformisti. *Il povero* di Simmel, infatti, non è un’inchiesta sociale come quella fatta da Charles Booth (1892) nella quale sono descritte in dettaglio le condizioni di vita dei poveri nella Londra della seconda metà del XIX secolo, e nel cui testo viene individuata quella “linea della povertà”, demarcazione delle condizioni dell’esistenza, attraverso la quale distinguere i non poveri dai poveri. Non è neanche una denuncia delle condizioni di vita in cui sono costretti a vivere i diseredati così come fece il giornalismo di denuncia dei muckrakers¹ a cavallo tra i secoli XIX e XX in America (come anche tutta la tradizione del giornalismo e del *social work* statunitense).

Questa di Simmel è, invece, indubbiamente l’analisi più minuziosa della povertà e la sua straordinarietà risiede nell’originalità del punto di osservazione teoretico al fenomeno, che ci restituisce un’interpretazione della povertà strutturata secondo categorie specificamente sociologiche le quali non prendono in prestito concetti o strumenti analitici da altre discipline sociali.

Presentato in questa occasione per la prima volta

in una edizione italiana a sé stante, *Il povero* fu pubblicato dapprima nel 1906 nell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* di Werner Sombart, Max Weber ed Edgar Jaffé, e poi, nel 1908, inserito nella *Soziologie* in una versione più ampia che contiene un excursus sul carattere negativo dei comportamenti collettivi² (Simmel, 1908, ed. it. 1989). Successivamente è stato tradotto in lingua inglese (Simmel, 1965) e ristampato in diverse antologie di scritti simmeliani (Levine, 1971; Kay, 1991).

2. Georg Simmel è considerato uno dei “maestri” della sociologia. Anche se non ha fondato nessuna scuola, la sua eredità intellettuale è stata molto feconda, come egli stesso era consapevole: «So che morirò senza eredi spirituali (e va bene così). La mia eredità assomiglia a denaro in contanti, che viene diviso tra molti eredi, di cui ognuno investe la sua parte in modo conforme alla sua natura, senza interessarsi della sua origine» (Simmel, 1970, p. 11).

È difficile ricostruire la sua eredità, soprattutto perché è stato un intellettuale eclettico, essendosi interessato di filosofia, arte, storia, etica, scienza, religione, oltre che di sociologia. Della sua copiosa produzione scientifica³, le opere prettamente sociologiche sono da considerarsi *La differenziazione sociale* del 1890, *I problemi della filosofia della storia* del 1892, *Filosofia del denaro* del 1900, *Sociologia* del 1908 e *Forme e giochi di società* del 1917.

Tuttavia è innegabile che nei suoi numerosi scritti Simmel abbia dedicato molta parte del suo lavoro alla ricerca filosofica. Inoltre, come dimostrano i suoi stessi

rapporti epistolari, egli si è considerato sempre un filosofo, anche se aveva una molteplicità di interessi tematici: «È in qualche modo per me doloroso vedere che all'estero sono riconosciuto solo come sociologo, mentre di fatto sono un filosofo, vedo la filosofia come compito della mia vita» (Frisby, 1985, p. 22). Ciononostante Simmel è venuto alla ribalta della cultura occidentale del Novecento come uno dei padri fondatori della sociologia (Coser, 1983). È questa discrepanza tra i suoi obiettivi dichiarati, di essere filosofo, e quelli conseguiti, di essere considerato uno dei fondatori della sociologia, il motivo che ha alimentato il dibattito sull'appartenenza disciplinare dell'intellettuale di Berlino, se fosse più filosofo o più sociologo⁴.

Comunque lo si collochi disciplinarmente è certo che Simmel fu un marginale all'interno del mondo universitario, tanto che Lewis Coser lo ha definito un «estraneo dell'accademia» (*ibidem*, p. 282).

I motivi sono da ricercare sia in uno stile poco accademico, in quanto tutti i suoi scritti mancano di note e di riferimenti bibliografici, che impedisce al lettore di risalire ai suoi interlocutori intellettuali, motivo per cui fu respinta la sua tesi di abilitazione alla facoltà di filosofia di Berlino; sia in un diffuso clima di antisemitismo già presente nella Germania guglielmina.

Simmel, infatti, era nato nel 1858 nel centro di Berlino da genitori ebrei, poi convertitisi al cattolicesimo. Ultimo di sette figli, rimase da giovane orfano di padre, motivo per il quale la sua educazione fu affidata ad un ricco amico di famiglia. Studiò al Gimnasium storia e poi filosofia all'Università di Berlino e nel 1881 conseguì il dottorato in filosofia. Divenne un

docente che affascinava i suoi studenti, le sue lezioni erano affollate da un alto numero di discenti e tra essi vi erano nomi che avrebbero influenzato, da lì a poco, il panorama della cultura filosofica e sociologica dell'Occidente: Mannheim, Luckàcs, Bloch, Small, Park, Kracauer, Banfi. Ottenne una cattedra universitaria solo a 56 anni, nell'università periferica di Strasburgo e, ironia della sorte, lo ottenne nel 1914 quando, a causa dello scoppio della prima guerra mondiale, furono sospese le attività accademiche⁵.

Nello stesso periodo Simmel pubblica i suoi saggi sull'«American Journal of Sociology» di Albion Small, sull'«Année Sociologique» di Durkheim e diviene membro dell'Institut Internationale de Sociologie di Renè Warms (Frisby, *op. cit.*, pp. 17-47).

Sono proprio gli allievi americani a dare lustro al maestro. Simmel divenne uno dei principali riferimenti teorici della Scuola di Chicago (Levine, 1976a, 1976b), fino a dar vita ad una vera e propria tradizione simmeliana negli Stati Uniti (Giglioli, 1971 e Ciacci, 1986).

La fortuna di Simmel negli Usa declinò insieme alla perdita di centralità della Scuola di Chicago quando, a partire dalla metà degli anni Trenta, cioè dalla pubblicazione di *The Structure of Social Action* (Parsons, 1937), la sociologia americana divenne fondamentalmente funzionalista (Gouldner, 1970).

Nella sua voluminosa opera, Parsons deliberatamente esclude ogni riferimento a Simmel nella ricostruzione storica della sociologia perché, come ha evidenziato Levine, autore troppo “ambivalente” e pertanto non utile alla costruzione di una teoria

generale e unificata dell'azione, a cui Parsons dedicò tutta la sua produzione scientifica (Levine, 1980). Inoltre Parsons rimprovera a Simmel il fatto di non aver cercato di elaborare un modello di spiegazione causale dei fatti sociali⁶.

Solo verso la fine degli anni Sessanta riprendono gli studi, la conoscenza e l'utilizzo delle categorie interpretative simmeliane, grazie alla nascita di nuove teorie sociologiche, come l'interazionismo simbolico (Blumer, 1969) e l'etnometodologia (Garfinkel, 1967), le quali avendo come oggetto d'analisi la vita quotidiana utilizzano la prospettiva interpretativa simmeliana che pone al centro della sua riflessione l'interazione sociale⁷.

Ma qual è la sociologia di Simmel? Esiste un nucleo di concetti che la definiscono? Si possono individuare «principi strutturali» (Frisby, *op. cit.*, pp. 135-138; Dal Lago, *op. cit.*, pp. 178-184; Cotesta, 1996, p. 8)?⁸.

Alessandro Cavalli ha evidenziato l'esistenza di una sociologia filosofica la quale «sta a monte e a valle della sociologia come disciplina empirico-analitica» (Cavalli, 1989, p. XXIII). Essa è rintracciabile nel suo excursus «Come è possibile la società», nel quale esplicita l'esistenza di tre «a priori» essenziali alla conoscenza della società: quello della costruzione soggettiva dell'immagine dell'altro fondata su tipizzazioni; quello del carattere dialettico del rapporto tra individuo e società nel quale viene evidenziato l'irriducibilità dell'individuo alla socialità; quello dell'adattamento dell'individuo alla società, del valore sociale dell'individualità (Simmel, 1989, pp. 26-38, pp. 30-37 e 43).

Ne *La differenziazione sociale* e ne *I problemi di filosofia della storia* è possibile rintracciare la fondazione epistemologica del suo approccio sociologico. Nel primo dei due volumi, Simmel evidenzia il carattere sintetico della sociologia e come essa (e la conoscenza in generale) sia fondata su forme “a priori”: «La sociologia tratta i risultati della ricerca storica, dell’antropologia della statistica, della psicologia come prodotti semilavorati [...] in quanto scienza per così dire alla seconda potenza crea nuove sintesi partendo da ciò che per quelle scienze è già sintesi [...] in ultima istanza non c’è alcuna scienza il cui contenuto consista di meri fatti oggettivi: essa contiene invece sempre un’interpretazione e una donazione di forma ai fatti secondo categorie e norme che per la scienza in questione sono a priori, vengono cioè trasportate nei fatti in sé e per sé isolati dallo spirito che concettualizza» (Simmel, 1982, pp. 4-5).

Radicalizzando l’influenza kantiana, Simmel mostra, ne *I problemi di filosofia della storia*, il carattere costruttivo dell’esperienza storica, ovvero evidenzia come la conoscenza degli accadimenti sociali sia, in ultima analisi, relativa per il loro essere storicamente influenzati, in un processo nel quale soggetto e oggetto della conoscenza sono in rapporto circolare di influenza reciproca. Per Simmel, quindi, è impossibile eliminare l’influenza soggettiva nella conoscenza: «Per lo stratega un’unità può essere costituita da un gruppo di alberi, che insieme ad altri elementi viene a comporre il terreno, complesso per lui rilevante; per il silvicoltore, nel fenomeno che gli interessa, l’unità è costituita dal singolo albero; per il fisiologo delle piante è la cellula del

singolo albero; per il chimico, i costituenti chimici della cellula [...] sono categorie simmetriche del conoscere che ciascuno, a seconda del suo problema, assegna ai fenomeni» (Simmel, 1982, p. 85).

In questo senso, quindi, Simmel è stato considerato “pensatore della crisi”, in quanto uno dei maggiori interpreti della transizione dall’epoca della certezza e del fondazionismo scientifico a quella dell’incertezza: «I concetti centrali di verità, di valore, di oggettività, ecc. mi apparvero allora come realtà interattive, come contenuti di un relativismo che ora non significava più la dissoluzione scettica di ogni elemento solido, ma al contrario la garanzia contro tale dissoluzione mediante un nuovo concetto di solidità» (cit. in Dal Lago, *op. cit.*, p. 93).

A nostro avviso tra le nozioni riconosciute centrali del pensiero simmeliano, quelle che più sopra abbiamo chiamato “principi strutturali”, vi sono quelle di forma, interazione o reciprocità (*Wechselwirkung*), socializzazione⁹. Tuttavia sul numero di tali strutture concettuali non vi è accordo tra gli studiosi e come ha evidenziato Cotesta: «L’importante tuttavia è comprendersi sul fatto che si tratta non di elementi della realtà, ma di costruzioni logiche con le quali Simmel elabora la teoria della società e la teoria del moderno» (Cotesta, 1996, p. 8).

Nella concezione simmeliana, infatti, la sociologia deve avere come oggetto d’analisi le forme di interazione che sottostanno all’agire umano: «Analogamente se consideriamo la società come un insieme di rapporti di interazione posti in essere dagli individui, il compito della scienza della società sensu strictissimo consiste nella descrizione delle forme che

tali rapporti di interazione assumono» (Simmel, 1983, p. 28).

La definizione di sociologia formale nasce proprio da questa affermazione, sostenuta da Simmel, della necessità di concentrarsi sulle forme della vita sociale astraendo dal loro contenuto concreto.

La società per Simmel è il prodotto di una molteplicità di relazioni tra individui: «La società è allora soltanto il nome che designa un insieme di individui, uniti tra loro da tali rapporti di interazione» (*ibidem*, p. 14). Le strutture sociali, quindi, altro non sono che sedimentazioni nel tempo di rapporti di reciprocità.

In particolare Simmel pone attenzione alle interazioni occasionali, labili e transitorie cristallizzate in comportamenti durevoli come giocare, salutarsi, essere grati o aggressivi, scambiarsi uno sguardo. Sono queste forme di comportamento che chiama “sociazione” (*Vergesellschaftung*)¹⁰.

L’oggetto della sociologia pertanto risiede nella descrizione e nell’analisi delle forme di interazione umana nei gruppi sociali: «La sociologia studia i comportamenti posti in essere dagli uomini e le regole di condotta da essi seguite, non in quanto esistenze individuali considerate nella loro globalità, ma in quanto essi si costituiscono in gruppi e risultano determinati nei loro comportamenti dall’interazione che si sviluppa all’interno del gruppo» (*ibidem*, p. 15).

La sociologia di Simmel è sistematica? Su questo tema due importanti studiosi italiani si sono divisi. Cavalli all’interrogativo risponde affermativamente (Cavalli, *op. cit.*, p. XXI), Dal Lago, invece, sostiene

l'esatto contrario (Dal Lago, *op. cit.*, p. 169). Per quest'ultimo, infatti, l'asistematicità dell'opera simmelliana è da attribuire, in primo luogo, alla mancanza di attenzione posta a fenomeni e processi che non siano riconducibili a interazioni pure, e in secondo luogo, alla tecnica argomentativa tipicamente saggistica e filosofica. Tuttavia, per ciò che riguarda il primo punto, è stato già evidenziato che Simmel era consapevole che nella realtà empirica le forme non sono mai pure, ma si presentano sovrapposte l'una all'altra, perché le forme pure non sono altro che costruzioni mentali, "a priori" appunto. Le forme, infatti, tendono «a mettere in evidenza profili e relazioni che sottendono alla realtà, ma che non si trovano mai di fatto realizzate in essa» (Tenbruch, 1965, p. 84). Per Simmel, inoltre, il rapporto tra forma e vita è la fonte di conflitto della cultura moderna (Cotesta, *op. cit.*, pp. 26-32).

In risposta alla seconda obiezione avanzata da Dal Lago, ovvero dell'incoerenza tematica della sua opera sociologica, è lo stesso Simmel a precisare come la frammentarietà sia una scelta di metodo più appropriata alla realtà empirica: «se tale carattere dovesse sorprendere come un difetto, ciò proverebbe solo che io non sono stato capace di chiarire l'idea fondamentale [...]. Secondo tale idea, infatti, nulla si può tentare di più che indicare l'inizio e la direzione di una via infinitamente lunga: la pretesa di una qualche completezza sistematica e definitiva sarebbe, nel migliore dei casi, una auto-illusione» (cit. in Wolff, 1964, p. XXXIII). Su questa scelta di non considerare Simmel né frammentario né asistematico ha scritto Cotesta: «Le analisi del moderno (la moda, la forma-denaro, la forma

della vita nella metropoli, la produzione estetica) [...] sono invece proprio l'articolazione del suo modello verso indagini empiriche capaci di mettere in risalto la specificità della contemporaneità» (*op. cit.*, p. 17).

Simmel ha subito influenze culturali che hanno orientato le sue riflessioni. Coser ha individuato tre matrici che hanno influenzato il pensiero simmeliano: il positivismo inglese di Spencer, che ha influenzato in particolare la teoria evoluzionistica contenuta ne *La differenziazione sociale*; la teoria della conoscenza kantiana secondo la quale la realtà è conoscibile mediante categorie formali a priori; la filosofia di Nietzsche, che ha influenzato in particolare l'elaborazione dell'idea di conflitto nella cultura moderna (Lichtbau, 1984).

3. Simmel nella sua opera sociologica ha trattato diversi temi, a fianco e all'interno dei quali ha costruito una serie di tipi sociali come il rinnegato, l'avventuriero, il mediatore, lo straniero, descrivendone con dovizia di particolari il carattere logico-empirico.

Per Simmel è nella relazione con gli altri che agli individui si attribuiscono posizioni sociali e aspettative di comportamento: essi vivono perciò all'interno di questa forma di relazione.

Il povero è, dunque, uno dei tipi sociali analizzati da Simmel, e di questo lavoro vorremmo qui sottolineare alcune categorie e definizioni, come anche l'evidenziazione dell'utilizzo che di esse è stato fatto.

In primo luogo, come ogni fenomeno sociale analizzato da Simmel, anche la povertà viene interpretata secondo un principio di reciprocità di

azione/reazione (*Wechselwirkung*); di spazio, rispetto all'interazione individuale come alto/basso e vicino/lontano o rispetto all'appartenenza ad un gruppo come interno/esterno; di tempo, che riguarda la durata della relazione e, infine, di quantità, ossia del numero di soggetti che entrano in relazione tra loro.

Simmel evidenzia innanzitutto il carattere relativo della povertà, una categoria che emerge solo in relazione agli "altri": «Povero è colui i cui mezzi non sono sufficienti per i suoi scopi [...] Non è però possibile stabilire con sicurezza una misura di questi bisogni che valga in tutte le circostanze e ovunque, e al di sotto della quale, quindi, sussiste la povertà in senso assoluto» (Simmel, 1989, pp. 86-87).

Da questo punto di vista, quindi, povertà individuale e sociale possono non coincidere essendo una categoria determinata da un suo a priori sociale: «Il suo relativismo non significa il rapporto dei mezzi individuali con gli scopi individuali effettivi [...] ma significa il rapporto con gli scopi dell'individuo fissati in base al ceto, con il suo a priori sociale, che cambia da ceto a ceto» (*ibidem*, pp. 87-88).

Simmel concettualizza tre forme di povertà fondate sul binomio diritto/dovere all'assistenza: la prima forma riguarda il diritto soggettivo del povero che riceve; la seconda riguarda il dovere del soggetto che aiuta; la terza forma riguarda il dovere di assistenza sociale al fine di migliorare le condizioni del povero.

Simmel colloca la prima forma di assistenza, non avendo potuto conoscere l'epoca della cittadinanza sociale, nell'era antica, nella società organica o indifferenziata: «Dove l'assistenza ai poveri trova la sua

ragion sufficiente in una connessione organica tra gli elementi, il diritto del povero possiede un'accentuazione più forte» (*ibidem*, p. 396). Eppure è questa l'unica forma che riconosce dignità al povero sottraendo l'assistenza a qualsiasi arbitrio: «[...] soltanto se si presuppone un diritto del genere [...], l'esercizio dell'assistenza ai poveri appare sottratto all'arbitrio, alla dipendenza dell'accidentale situazione finanziaria e ad altre incertezze» (*ibidem*, p. 40).

Nella seconda forma, fondata a partire dal dovere di chi offre assistenza, possiamo notare che: «il povero sparisce completamente come soggetto autorizzato e come obiettivo di interessi; il motivo della donazione risiede esclusivamente nel significato che il donare ha per il donante» (*ibidem*, pp. 43-44).

Oltre questa motivazione soggettiva dell'assistenza, Simmel evidenzia anche quella sociale, ovvero di come cambiano gli atteggiamenti «non appena il benessere dell'insieme sociale richiede l'assistenza ai poveri. Esso si attua, volontariamente o in virtù della legge, per non far diventare il povero un nemico attivo, dannoso per la società» (*ibidem*, p. 44). Simmel, quindi, evidenzia come nonostante la moderna assistenza pubblica vada in soccorso al singolo povero egli non sia altro in realtà che l'anello finale e passivo della relazione.

Il povero, quindi, non è né lo scopo dell'assistenza, né un mezzo per questa: «Il suo senso è precisamente quello di attenuare certe manifestazioni estreme di differenza sociale, in misura tale che quella struttura possa continuare a reggersi su di essa» (*ibidem*, p. 47).

Il povero, perciò, sulla base di queste premesse, è

nello stato moderno un escluso sia rispetto allo scopo dell'assistenza perché non è il soggetto che pone fini, sia rispetto ai mezzi perché l'azione collettiva non si serve di lui, ma lo priva della partecipazione all'amministrazione stessa. In realtà questa esclusione è, però, una forma di relazione con il gruppo di appartenenza (dal quale è comunque escluso). Essa, infatti, segna soltanto la distanza del povero dal gruppo: «Così il povero sta naturalmente al di fuori del gruppo in quanto è un semplice oggetto di misure da parte della collettività, ma questo al-di-fuori è soltanto una forma particolare del di-dentro» (*ibidem*, p. 83).

La terza forma di assistenza è fondata sulla presenza di entrambe le dimensioni del diritto del povero ad avere assistenza e del dovere ad offrirla: «[...] un dovere di assistenza al povero da parte della collettività e dei benestanti, che trova il suo scopo sufficiente nel migliorare la situazione del povero stesso: a ciò corrisponde una pretesa del povero» (*ibidem*, p. 67). Simmel iscrive in questo ambito le differenze sociologiche esistenti tra beneficenza privata e assistenza statale evidenziando il passaggio della competenza da quella comunale a quella statale, processo possibile in virtù del concetto generale di povertà che «rappresenta una delle vie più lunghe che le forme sociologiche abbiano percorso tra sensibilità e astrazione» (*ibidem*, p. 67).

I poveri, in questo passaggio, vengono raggruppati e segregati, nasce un crescente numero di funzionari stipendiati preposti a compiti di assistenza ed emerge, inoltre, la determinazione quantitativa dei bisogni in quanto «in nome di una collettività non può essere fatta

una spesa maggiore di quella che si può pretendere dal suo membro più parsimonioso» (*ibidem*, p. 70). Ma quella prestazione oltre ad essere minima deve avere il carattere dell'oggettività: «È possibile fissare con sicurezza approssimativa ciò che occorre per preservare qualcuno dall'annientamento fisico» (*ibidem*, p. 71).

Ma il tema più interessante, a nostro avviso, che inaugura un punto di vista tutto nuovo, sociologicamente proprio, riguarda la definizione della rilevanza sociale del povero empiricamente verificabile. Per Simmel due sono le dimensioni importanti: l'assistenza e lo stigma. Sono questi due concetti che rendono socialmente trasparente la povertà: «Il povero come categoria sociologica non nasce da una determinata misura di mancanza e di privazione, ma dal fatto che egli riceve un'assistenza o dovrebbe riceverla in base a norme sociali» (*ibidem*, p. 92). Secondo questa definizione, quindi, non è la risorsa economica a identificare i poveri ma l'aiuto ricevuto dalla società nell'assegnazione (conseguimento) di quel ruolo, ovvero la relazione con essa: «La funzione di membro che il povero svolge nella società esistente non è data con il fatto che egli è povero; soltanto in quanto la società – la collettività o i singoli individui – reagisce con soccorsi a questo stato, egli assume il suo specifico ruolo sociale» (*ibidem*, p. 93).

C'è, tuttavia, una seconda dimensione che identifica il povero e gli conferisce rilevanza sociologica, essa riguarda la mancanza di positività: «L'assistenza alla quale la collettività è obbligata nel proprio interesse [...] lo pone in una distanza rispetto al tutto che spesso lo fa vivere come "corpus vile" della grazia di questo tutto»

(*ibidem*, p. 86). Ancora più avanti ritorna su questo tema dell'assenza di positività: «Questa mancanza di qualificazione positivamente propria produce l'effetto sopra accennato che lo strato dei poveri, nonostante l'uguaglianza della loro posizione, non sviluppa da sé e in sé forze sociologicamente unificanti» (*ibidem*, p. 97).

Il declassamento che deriva dall'accettare assistenza e i conseguenti attributi negativi derivano dal fatto che i poveri non possono dare un contributo alla società: «L'accettazione di un soccorso colloca quindi chi lo riceve al di fuori dei presupposti del suo ceto, costituisce la prova evidente che egli è formalmente declassato. Finché ciò non avviene, il pregiudizio di classe è abbastanza forte da rendere per così dire invisibile la povertà; fino a quel momento essa rimane una sofferenza individuale e non diventa socialmente attiva» (*ibidem*, p. 91).

È a partire da questo che Coser evidenzia una politica per ridurre la deprivazione, date le premesse simmeliane: «La povertà, quindi, può essere eliminata se ai poveri è permesso di dare così come ricevono. Essi possono essere pienamente integrati nel tessuto sociale solo se gli è offerta l'opportunità di dare» (Coser, 1965, p. 147).

4. In riferimento alle posizioni di Simmel è opportuno chiedersi se esista una tradizione di studi sulla povertà che abbia come riferimento il suo approccio: certo qua e là è possibile rintracciare, se non un riferimento esplicito, un'eco del suo approccio relazionale.

Matza, ad esempio, nel saggio *The Disreputable*

Poor evidenzia come l'elemento dello stigma, ovvero la cattiva reputazione, definisce la povertà: «[...] non tener conto del giudizio degli altri membri della società, ignorare lo stigma attribuito a questo speciale tipo di povertà, significa mancare uno degli aspetti chiave» (Matza, 1965, p. 289).

Waxman, inoltre, ha utilizzato il concetto di stigma per definire la povertà: «Vorremmo suggerire che lo stigma della povertà è uno stigma speciale che attribuisce ai poveri uno status "less than human": poveri sono coloro a cui è stata assegnata una umanità inferiore» (Waxman, 1976, p. 69).

Uno studioso francese di povertà, quale Paugam, si richiama esplicitamente a Simmel nell'elaborare il proprio schema interpretativo della povertà contemporanea, utilizzando non solo il concetto di stigma ma anche di assistenza sociale, ovvero le forme di etichettamento della popolazione povera e le forme di intervento istituzionalmente previste¹¹ (Paugam, 1996).

Infine sembra particolarmente utile pubblicare questo saggio di Simmel sul povero per tre motivi. Innanzitutto perché pone per la prima volta alla ribalta del complesso pensiero simmeliano un tema a cui è stata posta poca attenzione dagli studiosi del grande pensatore tedesco, ad eccezione di pochi ricercatori che si occupano di povertà; in secondo luogo perché Simmel offre agli studiosi dei processi di deprivazione una prospettiva "relazionale", prettamente sociologica, sul tema della povertà, tema che fin dalle prime inchieste sul campo è stato monopolio interpretativo dell'approccio economico-quantitativo, a cui hanno attinto gran parte degli stessi studi sociologici, ad

eccezione di alcune significative esperienze come quelle della Scuola di Chicago degli anni '20-30. Infine perché in un momento in cui la povertà è sempre più considerata un fenomeno residuale, se pur persistente nelle società ricche dell'Occidente, l'approccio simmeliano rinvigorisce l'"immaginazione sociologica", offrendo importanti spunti interpretativi riguardo agli attuali processi di esclusione sociale e di riforma dei sistemi di welfare nelle società capitaliste.

NOTE

1 «un gruppo di giornalisti, che fondarono la propria attività sulla denuncia di quegli scandali sociali che procuravano ingenti guadagni ad una parte ristretta della società determinando condizioni afflittive e penalizzanti per buona parte del resto della popolazione» (Rauty, *op. cit.*, p. 131).

2 Tale excursus non è presente in questa edizione.

3 Per un'elenco delle opere di Simmel e rispettive edizioni italiane si veda la *Nota bio-bibliografica* in appendice al presente volume.

4 Come ha evidenziato P. Rossi, Simmel tra gli anni Venti e la fine degli anni Sessanta era conosciuto negli Stati Uniti come sociologo mentre in Europa e in particolare in Italia era noto ai filosofi (Rossi P., 1992).

5 Per un approfondimento sulle notizie biografiche su Simmel si veda Frisby, 1985. In generale le fonti più ricche sono: Gassen e Landmann, 1958; e Dahme e Rammstedt, 1984a.

6 Alexander (1993) ha in anni recenti sottolineato il carattere “non multidimensionale” della sociologia simmeliana, continuando in tal caso la tradizione di disconoscimento come teorico dell'azione sociale cominciata proprio con la prima opera di Parsons.

7 Per quanto riguarda l'Italia è a Carlo Mongardini che si deve la prima raccolta di scritti sociologici di Simmel pubblicata nel 1976 insieme a una monografia. Inoltre, le principali opere sociologiche sono state tradotte nel corso degli anni Ottanta (vedi *Nota bibliografica*). Tuttavia la letteratura su Simmel viene pubblicata negli anni Ottanta: (Dahme e Rammstedt, 1984b; Rammstedt, 1988; Kaern *et al.*, 1990); «Theory, Culture & Society», numero monografico, 3, 1991; in Italia i numeri monografici 4, 1989 e 2, 1992 della «Rassegna Italiana di Sociologia» e il numero 257, 1993, di «Aut Aut».

8 Mayntz (1968) rintraccia cinque “principi strutturali” (rapporto dominio-subordinazione, conflitto, appartenenza al gruppo e rapporto tra essi, fazioni, distribuzione nello spaziotempo e rappresentanza, dimensione quantitativa) Levine (1971) evidenzia che sono quattro le “proposizioni di base”: forma, reciprocità, distanza, dualismo. La Nedelmann ne individua cinque (1980). Sulla questione si veda anche Frisby (1984, p. 135 e sgg.) e Cotesta (*op. cit.*, 1996).

9 Dal Lago ha sostenuto la tesi, richiamando Weber, che i concetti elencati sono assiomi più che principi strutturali (*op. cit.*, pp. 176-79).

10 Su questo termine vi sono divergenze di traduzione in italiano. Sia le traduzioni dei manuali che di autori italiani come Jedlowski (1995), preferiscono utilizzare il termine *sociazione* che renderebbe maggiormente il senso del processo sociale. Cavalli e Perucchi invece suggeriscono di tradurre il termine con *associazione*.

11 Per una fondazione sistematica di questo schema

interpretativo si veda Iorio G. (2001), *La povertà. Analisi storico-sociologica dei processi di deprivazione*, Roma, Armando.

BIBLIOGRAFIA

Alexander J., 1993, *La “sociologia formale” non è multidimensionale: decifrando il “codice” nel frammento di Parsons su Simmel*, in «Teoria Sociologica», vol. 1, n. 1.

Blumer H., 1969, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall.

Booth C., (1892-1897), *Life and Labour of the People*, 2^a ed., 9 voll., London, MacMillan, & Co.

Cavalli A., 1989, *Introduzione*, introduzione a Simmel, Milano, Edizioni Comunità.

Ciacci M. (a cura di), 1986, *Interazionismo simbolico*, Bologna, Il Mulino.

Coser L.A., 1965, *The Sociology of Poverty*, in «Social Problems», vol. 13, n. 2.

– 1983, *I maestri del pensiero sociologico*, Bologna, Il Mulino; ed. or., 1971, *Masters of Sociological Thought*, New York, Harcourt Brace Janovich.

Cotesta V., 1996, *Introduzione*, in Simmel, *Sull'intimità*, Roma, Armando Editore.

Dahme H.J., Rammstedt, 1984a, *Die Aktualität Georg Simmels*, Frankfurt, Suhrkamp.

– 1984b, *Georg Simmel und die Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp.

Everett E. Hughes, 1965, *A Note on Georg Simmel*, in «Social Problems», vol. 13, n. 2.

Frisby D., 1985, *Georg Simmel*, Bologna, Il Mulino.

Garfinkel H., 1967, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall.

Gassen K., Landmann M., 1958, *Die Aktualität Georg Simmel*, Berlin, Duncker & Humblot.

Giglioli P.P., 1971, *Introduzione*, in Goffman E., *Modelli di interazione*, Bologna, Il Mulino.

Gouldner A.W., 1970, *The Coming Crisis of Western sociology*, New York, Basic Books; trad. it. 1972, Bologna, il Mulino.

Iorio G., 2001, *La povertà. Analisi storico-sociologica dei processi di deprivazione*, Roma, Armando.

Kaern M. et. al., 1990, *Georg Simmel and Contemporary Sociology*, Boston, Kluwer.

Kay L., 1991, *Formal Sociology: the Sociology of Georg Simmel*, Aldershot, Hants: An Elgar References Collection.

Jedlowski P., 1995, *Introduzione*, in Simmel G., *Le metropoli e la vita dello spirito*, Roma, Armando.

Levine D., 1971, *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, Chicago, The University of Chicago Press.

Levine D., Carter E.B., Gorman E.M., 1976a, *Simmel's Influence on American Sociology I*, in «American Journal of Sociology», vol. 81, n. 5, pp. 813-845.

– 1976b, *Simmel's Influence on American Sociology II*, in «American Journal of Sociology», vol. 81, n. 5, pp. 1112-1132.

– 1980, *Simmel and Parsons*, New York, Arno Press.

Lichtbau K., 1984, *Das Pathos der Distanz*,

Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel, in Dahme H.J. Rammstedt O.

Matza D., 1966, *The Disreputable Poor*, in Smelser N.J. e Lipset S. (eds.), *Social Structure and Social Mobility in Economic Growth*, Chicago, Aldine Press.

Mayntz R., 1968, *Georg Simmel*, International Encyclopedia of Social Science, vol. 14, New York, MacMillan & Free Press.

Mongardini C., 1976, "Introduzione a Georg Simmel", in *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, Roma, Bulzoni.

Nedelmann B., 1992, *L'ambivalenza come principio di socializzazione*, in «Rassegna italiana di Sociologia», XXXIII, n. 2.

Parsons T., 1937, *The Social structure of Social Action*, New York, McGraw-Hill; ed. it., 1968, *La struttura dell'azione sociale*, Bologna, Il Mulino.

Paugam, 1996, *A New Social Contract? Poverty and Social Exclusion: A Sociological View*, EUI Working Papers, 96/37.

Rammstedt O., 1988, *Georg Simmel un die frühen Soziologien*, Frankfurt, Suhrkamp.

Rauty R., 1997, *Anticipazioni*, Gentile, Salerno.

Rossi P., 1992, *Introduzione a letture simmeliane*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», XXXIII, 2.

Simmel G., 1890, *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig, Duncker & Humblot; trad. it., 1982, *La differenziazione sociale*, Bari, Laterza.

– 1892, *Die probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*; trad. it., 1982, *I problemi della filosofia della storia*, (a cura di V. D'Anna),

Casale Monferrato, Marietti.

– 1900, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Duncker & Humblot; trad. it., 1984, *La filosofia del denaro*, (a cura di Cavalli A. e Perucchi L.), Torino, UTET.

– 1908, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*; trad. it., 1989, *Sociologia*, (a cura di Cavalli A.), Milano, Comunità.

– 1917, *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*, in «Sammlung Götschen», n. 101, Berlin - Leipzig, Walter de Gruyter; trad. it. 1983, *Forme e giochi della società. I problemi fondamentali della sociologia*, Milano, Feltrinelli.

– 1970, *Saggi di estetica*, Padova, Liviana.

Tenbruch F.H., 1965, "Formal Sociology", in *Georg Simmel*, a cura di Coser L.A., Englewood Cliffs, Prentice-Hall

Waxman C.I., 1976, *The stigma of poverty*, New York, Pergamon Press.

Wolff K., 1964, *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, The Free Press.

GEORG SIMMEL

Il povero

In quanto l'uomo è considerato come essere sociale, a ognuno dei suoi doveri corrisponde un diritto di altri esseri. Forse anzi la concezione più profonda è quella per cui esistono *a priori* soltanto diritti, per cui ogni individuo ha pretese – sia generalmente umane sia derivanti dalla sua situazione particolare – che soltanto come tali diventano doveri di altri soggetti. Poiché ogni soggetto obbligato in questa maniera è anche un soggetto che ha qualche diritto, ne deriva una rete di diritti e di doveri che si intrecciano da una parte e dall'altra, in cui però il diritto è l'elemento primario, dominante; il dovere è soltanto il correlato di quello, certamente inevitabile, posto nel medesimo atto. Si può considerare la società in generale come una reciprocità di esseri autorizzati dal punto di vista morale, giuridico, convenzionale, e ancora in base a molte altre categorie; che ciò implichi per gli altri dei doveri è per così dire soltanto una conseguenza logica o tecnica, e se potesse accadere il fatto impensabile che ogni diritto venga soddisfatto in maniera diversa dalla forma dell'adempimento di un dovere, la società non avrebbe bisogno della categoria del dovere. Con un radicalismo che non corrisponde alla realtà psicologica, ma che sarebbe attuabile nel senso di una costruzione etico-

ideale, tutte le prestazioni dell'amore e della compassione, della magnanimità e dell'impulso religioso potrebbero essere concepite come *diritti* del soggetto che le riceve. Il rigorismo etico ha già affermato, di fronte a tutte quelle motivazioni, che la massima prestazione a cui un uomo può pervenire in generale sarebbe l'adempimento del proprio dovere, e questo richiederebbe già di per sé ciò che a un modo di sentire più lasso o autoadulatorio appare come merito, al di là del dovere; di qui corre soltanto un passo a porre dietro a ogni dovere dell'obbligato il diritto di un individuo autorizzato; anzi ciò appariva propriamente come il fondamento ultimo e più razionale in base al quale possono essere richieste le prestazioni di un soggetto in favore di un altro.

Ma qui si rivela un'antitesi più fondamentale tra la categoria sociologica e quella etica. Quando tutti i rapporti di prestazione vengono derivati da un *diritto* – nel senso più vasto, comprendente come una sua parte il diritto giuridico – la relazione da uomo a uomo ha completamente compenetrato i valori etici dell'individuo e ne ha determinato di per sé la direzione. Ma all'indubbio idealismo di questo problema si contrappone il rifiuto non meno profondo di ogni genesi intra-individuale del dovere: i nostri doveri sarebbero doveri verso noi stessi, e non ne esisterebbero altri. Come *contenuto* essi potrebbero avere un agire rivolto ad altri, ma la loro forma e motivazione come dovere non potrebbe derivarci da questi, bensì scaturirebbe come autonomia pura dall'io e dalle sue necessità semplicemente interne, del tutto indipendenti da ciò che è al di fuori di esso. Soltanto per il diritto l'altro

soggetto sarebbe nelle nostre azioni etiche il *terminus a quo* della motivazione, mentre per la morale in quanto tale sarebbe incondizionatamente soltanto il *terminus ad quem*. In ultima analisi noi dobbiamo soltanto a noi stessi l'eticità del nostro agire, all'io migliore che è in noi, al rispetto di noi stessi, o come altrimenti si vuol definire il punto enigmatico che l'anima trova in se stessa come propria ultima istanza, e in base a cui essa decide in libertà entro quale ambito i diritti degli altri siano per essa doveri.

Questo dualismo di principio nei sentimenti fondamentali sul senso dell'agire etico trova un esempio, o un simbolo empirico, nelle diverse concezioni dell'assistenza ai poveri. Il dovere di questa assistenza può presentarsi come puro e semplice correlato della pretesa del povero. Specialmente in paesi in cui la mendicizia è un mestiere regolare il mendicante crede, più o meno ingenuamente, di avere un diritto all'obolo, il cui rifiuto egli spesso biasima come sottrazione di un tributo dovuto. Un carattere completamente diverso riveste – nell'ambito del medesimo tipo – la fondazione della pretesa all'assistenza sulla base dell'appartenenza del bisognoso a un gruppo. Un modo di vedere sociale per il quale l'individuo è esclusivamente il prodotto del suo ambiente sociale gli conferisce il diritto di richiedere alla società una compensazione per ogni situazione di bisogno e per ogni perdita. Ma anche dove non c'è una dissoluzione così estrema della responsabilità personale si potrà sottolineare, dal punto di vista sociale, il diritto del bisognoso come fondamento di tutta l'assistenza ai poveri. Infatti soltanto se si presuppone un diritto del genere, almeno come finzione giuridico-sociale,

l'esercizio dell'assistenza ai poveri appare sottratto all'arbitrio, alla dipendenza dall'accidentale situazione finanziaria e ad altre incertezze; in tutti i campi l'affidabilità delle funzioni viene accresciuta quando nella coppia di correlazioni di diritto e dovere che le sorregge, il diritto costituisce il loro punto di partenza metodico: l'uomo è infatti in media più disposto a far valere un diritto che non ad adempiere un dovere. A ciò si aggiunge il motivo umanitario che la richiesta e l'accettazione dell'assistenza risulta per il povero interiormente più facile quando con ciò egli esercita soltanto il suo buon diritto; l'oppressione, la vergogna, il declassamento provocato dall'elemosinare vengono eliminati nella misura in cui l'elemosina non gli viene concessa per pietà, per sentimento del dovere o per opportunità, ma perché egli può *pretenderlo*. Poiché questo diritto ha ovviamente i suoi limiti, da stabilire in maniera specifica in ogni caso individuale, il diritto all'assistenza non li modificherà, dal punto di vista quantitativo-materiale, di fronte ad altre motivazioni. In tal modo viene soltanto fissato il loro senso interiore, e questo si eleva, sulla base di un'opinione di principio, al di sopra del rapporto dell'individuo con altri individui e con la collettività. Il diritto all'assistenza rientra nella stessa categoria del diritto al lavoro e del diritto all'esistenza. L'incertezza del limite quantitativo, propria di questi e di altri «diritti dell'uomo», raggiunge naturalmente il massimo grado nel caso del primo, particolarmente quando l'assistenza si attua in forma di denaro, il cui carattere di pura quantità e relatività rende la delimitazione oggettiva delle pretese molto più difficili che non, ad esempio, nel caso di un soccorso in

natura – a meno che non si tratti di casi molto più complicati o individualizzati, in cui il povero potrà impiegare un aiuto in denaro in modo molto più opportuno e fruttuoso di quanto possa consentire un soccorso in natura con il suo carattere di provvidenza. Inoltre non è affatto univoco verso chi si rivolga propriamente il diritto del povero, e la decisione in proposito segna profonde differenze sociologiche. Il povero che sente la propria posizione come un'ingiustizia dell'ordine del mondo, e che pretende per così dire un cambiamento di tutta la sua esistenza, sarà più portato a rendere solidalmente responsabile per questa pretesa ogni individuo, qualunque esso sia, che si trovi in una situazione migliore. Da ciò risulta una scala la quale va dal proletario criminale che vede in ogni persona ben vestita un suo nemico, un rappresentante della classe che lo ha «diseredato», e che quindi lo rapina per così dire con buona coscienza, fino all'umile mendicante che chiede supplicando un obolo «per amor di Dio», come se ogni individuo avesse il dovere di colmare le lacune dell'ordine propriamente voluto da Dio, ma non realizzato pienamente. La pretesa del povero si rivolge qui all'individuo, ma non a un individuo determinato, bensì soltanto in base alla solidarietà dell'umanità in generale. Al di là di questa correlazione che proprio la totalità dell'esistenza, riguardo alla pretesa ad essa rivolta, fa cristallizzare in qualsiasi essere singolo quale suo rappresentante, stanno le numerose collettività particolari alle quali si rivolge la pretesa del povero. Stato, comune, comunità ecclesiastica, consociazione professionale, cerchia di amici, famiglia possono avere, in quanto totalità,

rapporti estremamente diversi con il loro membro; tuttavia ognuno di questi rapporti sembra contenere un elemento che, in caso di impoverimento dell'individuo, diventa attuale come suo diritto all'assistenza. Questo è l'aspetto comune delle relazioni sociologiche del genere, anche quando esse hanno magari natura molto eterogenea. Le pretese dei poveri che derivano da tali relazioni si mescolano in maniera peculiare nelle situazioni primitive, in cui etica tribale e obbligazioni religiose dominano come unità indivisa l'individuo. Presso gli antichi Semiti la pretesa del povero di partecipare al pasto ha il suo correlato non già nella generosità personale, bensì nell'appartenenza sociale e nell'uso religioso. Dove l'assistenza ai poveri trova la sua ragion sufficiente in una connessione organica tra gli elementi, il *diritto* del povero possiede un'accentuazione più forte – sia che esso risalga religiosamente all'unità metafisica, sia che risalga invece per via tribale o familiare all'unità biologica. Vedremo che dove, al contrario, l'assistenza ai poveri dipende teologicamente da un fine da raggiungere per suo mezzo, anziché causalmente da un'unità esistente e attiva nei consociati del gruppo, il diritto di pretesa del povero si ritrae fino ad annullarsi completamente.

Mentre nei casi finora considerati diritto e dovere appaiono soltanto come i due lati di un'unità assoluta di relazioni, non appena il punto di partenza è costituito dal dovere di chi dà, anziché di chi riceve, ne risultano atteggiamenti del tutto nuovi. Nel caso estremo il povero sparisce completamente come soggetto autorizzato e come obiettivo di interessi; il motivo della donazione risiede esclusivamente nel significato che il

donare ha per il donante. Quando Gesù disse all'Apostolo ricco «regala i tuoi beni ai poveri», egli si interessava chiaramente non ai poveri ma soltanto all'anima dell'Apostolo, per la cui salvezza quella rinuncia era semplice mezzo o simbolo. La posteriore elemosina cristiana è della medesima natura: non è altro che una forma di ascesi, o un'«opera buona» che migliora il destino del donante nell'al di là. L'eccesso della mendicizia nel Medioevo, l'insensatezza nell'impiego delle donazioni, la demoralizzazione del proletariato con le elargizioni indiscriminate, contrastanti con ogni lavoro civile – tutto ciò rappresenta per così dire la vendetta dell'elemosina per il motivo puramente soggettivistico della sua concessione, che considera soltanto il donante ma non il destinatario. La motivazione si sposta da tale limitazione al soggetto donante – senza per questo rivolgersi già al destinatario – non appena il benessere dell'insieme sociale richiede l'assistenza ai poveri. Esso si attua, volontariamente o in virtù della legge, per non far diventare il povero un nemico attivo, dannoso per la società, per mettere di nuovo a frutto per essa la sua forza diminuita, per impedire la degenerazione della sua discendenza. Il povero come persona, il riflesso della sua situazione nel suo sentimento, è qui altrettanto indifferente come lo è per chi fa l'elemosina in vista della salvezza della propria anima; l'egoismo soggettivo di quest'ultimo è eliminato, ma non per il povero, bensì per la società: che il povero riceva l'obolo non è il suo scopo finale, bensì un semplice mezzo, come nel primo caso. La prevalenza del punto di vista sociale a proposito dell'elemosina si rivela nel fatto che essa può venir

anche rifiutata in base al punto di vista esattamente identico – e spesso proprio quando la compassione personale o la situazione spiacevole di dover dire di no ci spingerebbe a concederla.

In tal modo l'assistenza ai poveri come istituzione pubblica presenta una costellazione sociologica quanto mai peculiare. Dal punto di vista del contenuto essa è del tutto personale, non fa assolutamente altro che alleviare situazioni individuali di bisogno. In ciò essa si distingue da tutte le altre istituzioni che provvedono al bene pubblico e alla protezione del pubblico. Infatti queste vogliono andare a vantaggio di *tutti* i cittadini: l'esercito e la polizia, la scuola e le strade, la giustizia e la chiesa, la rappresentanza popolare e la ricerca scientifica. In linea di principio tutto ciò non si rivolge alle persone in quanto individui differenziati, ma alla loro totalità; l'unità di molti o di tutti è oggetto di queste istituzioni. Invece l'assistenza ai poveri si indirizza, nella sua azione concreta, esclusivamente all'individuo e alla sua situazione. E proprio questo individuo diventa, per la forma astratta moderna dell'assistenza ai poveri, la sua stazione finale ma nient'affatto il suo *scopo finale*, che consiste piuttosto soltanto nella protezione e nella promozione della collettività. Anzi il povero non può essere definito neppure come *mezzo* per questo – il che migliorerebbe ancora la sua posizione – perché l'azione sociale non si serve *di lui*, ma soltanto di certi mezzi oggettivi, di carattere materiale e amministrativo, per eliminare i pericoli e le sottrazioni dal bene comune che egli minaccia. Questa costellazione formale non vale evidentemente soltanto per la collettività in generale, ma anche per cerchie più ristrette: perfino nell'ambito

delle famiglie innumerevoli soccorsi si attuano non soltanto a favore di chi viene soccorso, ma allo scopo che egli non costituisca una vergogna per la famiglia e che questa non perda la sua reputazione per il semplice fatto della povertà di un suo membro. Il soccorso che le unioni sindacali inglesi concedono ai loro membri in caso di disoccupazione non deve soltanto procurare un alleviamento al bisogno individuale, bensì anche evitare che il disoccupato lavori per necessità a un salario troppo basso, premendo così sul livello salariale di tutta la categoria. Da questo senso dell'assistenza ai poveri risulta chiaro che essa, prendendo al benestante e dando al povero, non tende però assolutamente a equiparare queste posizioni individuali, che cioè il suo concetto non vuole, neppure *tendenzialmente*, eliminare la differenziazione della società in poveri e in ricchi. Alla base di essa sta piuttosto la struttura della società quale esiste di fatto, nell'antitesi più netta rispetto a tutte le aspirazioni socialistiche e comunistiche, che vorrebbero proprio eliminare questa stessa struttura. Il suo senso è precisamente quello di attenuare certe manifestazioni estreme di differenza sociale, in misura tale che quella struttura possa continuare a reggersi su di essa. Se essa si fondasse sull'interesse per il povero come individuo non esisterebbe, in linea di principio, alcun confine a cui lo spostamento dei beni in favore del povero debba arrestarsi prima di raggiungere la compensazione; poiché avviene invece nell'interesse della totalità della società – della cerchia politica, familiare, o di un'altra in qualche modo determinata sociologicamente – essa non ha alcun motivo per essere, nella forma e nella misura, più sufficiente per il soggetto di quanto richieda il

mantenimento della totalità considerata nel suo *status quo*.

Dove esiste questa teleologia puramente sociale, centralistica, l'assistenza ai poveri presenta forse la massima tensione sociologica tra lo scopo immediato e quello mediato di un'azione. L'alleviamento del bisogno soggettivo è, per il sentimento, uno scopo autonomo così categorico che detronizzarlo da questa posizione di ultima istanza e trasformarlo in una semplice tecnica per gli scopi sovra-soggettivi di un'unità sociale rappresenta un estremo trionfo di quest'ultima, una presa di distanza tra essa e l'individuo che – nonostante la poca appariscenza verso l'esterno – per la sua freddezza e il suo carattere di astrazione è più fondamentale e più radicale di quanto lo siano i sacrifici dell'individuo per la collettività, nei quali mezzo e scopo sono di solito congiunti in *un'unica* serie emotiva.

In base a questo rapporto sociologico fondamentale si spiega la caratteristica complicazione di diritti e di doveri che si trova nell'assistenza ai poveri propria dello stato moderno. In più luoghi s'incontra infatti il principio che da parte dello stato sussisterebbe il dovere di soccorrere il povero, ma ad esso non corrisponderebbe alcun diritto del povero a venir soccorso. Egli non ha – come si sottolinea esplicitamente ad esempio in Inghilterra – nessun diritto di azione e di risarcimento dei danni nel caso di soccorso illegittimamente rifiutato. L'intero rapporto di doveri e di diritti nei suoi riguardi passa sopra la sua testa. Il diritto, che corrisponde a quel dovere dello stato, non è il suo, ma è quello di ogni singolo cittadino a che la tassa dei poveri di cui è gravato venga prelevata e impiegata

per un importo tale da permettere il conseguimento degli scopi pubblici dell'assistenza ai poveri. Nel caso che questa venisse trascurata non sarebbe quindi il povero ad avere un diritto azionabile, ma lo avrebbero soltanto gli altri elementi indirettamente danneggiati da questa trascuratezza. Se si potesse ad esempio provare che un ladro avrebbe tralasciato di compiere un furto se gli fosse toccato il soccorso di povertà adeguato per legge e da lui richiesto, il derubato potrebbe in linea di principio citare l'amministrazione competente in materia di poveri richiedendo un risarcimento dei danni. L'assistenza al povero assume, nella teleologia giuridica, la stessa posizione della difesa degli animali. Nessuno da noi viene punito per il semplice fatto di aver tormentato un animale, ma soltanto quando lo ha fatto «pubblicamente o in maniera da destare scandalo». Non già l'animale maltrattato, ma il riguardo per i testimoni del maltrattamento motiva quindi la punizione. Questa esclusione del povero, che non gli concede alcuna posizione di scopo finale, anzi – come abbiamo visto – neppure propriamente una posizione di mezzo nella catena teleologica, si manifesta anche nel fatto che nello stato moderno, relativamente democratico, quasi soltanto *su questo terreno* le persone essenzialmente interessate a un ramo di amministrazione sono assolutamente prive di partecipazione all'amministrazione stessa. L'assistenza ai poveri costituisce, per la concezione così caratterizzata, una spesa di mezzi pubblici per scopi pubblici, e poiché tutta la sua teleologia sta così al di fuori del povero stesso – il che non avviene in maniera corrispondente nel caso degli interessati di altri campi di amministrazione – è

coerente che il principio dell'amministrazione autonoma, altrove riconosciuto in qualche misura, non venga applicato al povero e all'assistenza ai poveri. Quando lo stato è obbligato per legge a deviare un torrente e a ottenere l'irrigazione per certi terreni, il corso d'acqua si trova all'incirca nella posizione del povero assistito dallo stato: esso è sì l'oggetto del dovere, ma non il portatore del diritto che gli corrisponde, diritto che spetta piuttosto ai confinanti con il corso d'acqua. Ma dove domina questo interesse esclusivamente centralistico, anche la relazione diritto-dovere può venir spostata in base a considerazioni di opportunità. Il progetto della legge sui poveri prussiana del 1842 sottolinea che lo stato deve attuare l'assistenza ai poveri nell'interesse del benessere pubblico. A questo fine esso deve istituire organi di diritto pubblico che vi provvedano, e che siano obbligati di fronte *ad* esso al soccorso degli individui bisognosi; essi non sarebbero obbligati di fronte a quest'ultimi, i quali non avrebbero alcuna pretesa giuridica. Questo fenomeno si accentua in maniera significativa dove la legge statale impone ai parenti del povero, che si trovano in una situazione migliore, l'obbligo degli alimenti. Qui sembra a prima vista che il povero abbia effettivamente una *pretesa* verso i parenti benestanti, che lo stato si assume soltanto il compito di assicurare e di mettere in atto. Il senso intrinseco è tuttavia diverso. La comunità statale si prende cura del povero per motivi di opportunità, e si crea a sua volta una copertura rivolgendosi ai parenti, perché altrimenti i costi sarebbero per essa esorbitanti, o per lo meno vengono ritenuti tali. La pretesa immediata da persona a persona, che gioca ad esempio tra il fratello

povero e quello ricco, e che è soltanto morale, non interessa affatto alla legge; questa deve tutelare esclusivamente gli interessi della collettività, e li tutela in entrambe le direzioni: soccorrendo il povero e coprendo i costi con i suoi parenti. Che *questa* sia la struttura sociologica delle leggi sugli alimenti, e che queste non vogliano affatto soltanto attribuire a doveri etici la forma coercitiva del diritto, è dimostrato da procedimenti come quello seguente. Certo la pretesa morale al soccorso tra fratelli e sorelle è quanto mai stringente. Ma quando nel primo progetto del Codice civile essa doveva venir fissata in forma legale, le motivazioni riconobbero senz'altro la sua straordinaria durezza e ne giustificarono l'introduzione con l'argomento che altrimenti l'onere pubblico per i poveri sarebbe aumentato in maniera eccessiva. La stessa cosa è dimostrata dal fatto che l'obbligo legale al sostentamento va talvolta decisamente al di là della misura che si potrebbe richiedere dal punto di vista morale-individuale. Il tribunale imperiale ha deciso, nei confronti di un vecchio in condizione di povertà, che egli doveva dare la sua unica proprietà, di alcune centinaia di marchi, per il mantenimento del figlio incapace di guadagno, benché egli avesse argomentato in maniera credibile che sarebbe diventato dopo non molto tempo anch'egli incapace di guadagno e che quella somma costituiva la sua unica riserva. È estremamente dubbio se in questo caso si possa ancora parlare di un diritto morale del figlio; ma la collettività non si preoccupa di questo, bensì soltanto se può indennizzarsi per la *propria* obbligazione di fronte al povero in base a norme valide *in generale*. Questo senso

interiore dell'obbligo degli alimenti viene simboleggiato in modo calzante dal suo svolgimento pratico: il povero viene dapprima, dietro sua domanda, soccorso a sufficienza, e soltanto in seguito si cerca un figlio o un padre che eventualmente, secondo la sua situazione patrimoniale, viene condannato a rifondere non tutte le spese di assistenza, ma forse la metà o un terzo. Il senso esclusivamente sociale della regola traspare anche dal fatto che, secondo il Codice civile tedesco, l'obbligo di sostentamento interviene soltanto quando «non mette in pericolo il sostentamento conforme al ceto» dell'obligato. È per lo meno dubbio se in certi casi non sarebbe moralmente richiesto un soccorso che arrivi fino a mettere in pericolo tale sostentamento. Ma la collettività vi rinuncia tuttavia in tutti i casi, poiché il decadere di un individuo dalla sua posizione «conforme al ceto» arreca allo status della società un pregiudizio che sembra superare, per importanza sociale, il vantaggio materiale che potrebbe estorcere a quell'individuo. L'obbligo degli alimenti non contiene quindi nulla di un diritto del povero verso i suoi parenti benestanti; non è altro che l'obbligo di assistenza gravante sullo stato, che esso ha rimbalzato sui parenti e al quale non deve corrispondere in generale alcun diritto di pretesa da parte del povero.

Il paragone con il corso d'acqua, che abbiamo utilizzato poc'anzi, non era esatto in quanto il povero non è soltanto povero, ma anche un cittadino dello stato. *In quanto tale* egli ha certamente la sua parte nel diritto che la legge conferisce alla totalità dei cittadini come correlato dell'obbligo dello stato di soccorrere i poveri; egli è, per attenerci a quel paragone, nello stesso

tempo il corso d'acqua e il suo confinante, nel senso in cui lo è anche il cittadino più ricco. Certo le funzioni dello stato, ponendosi formalmente al di sopra di tutti i cittadini alla medesima distanza ideale, acquistano però nel contenuto significati molto differenti per le loro situazioni individuali, e quando quindi il povero non partecipa all'assistenza ai poveri come soggetto che pone fini, ma soltanto come membro dell'organizzazione teleologica dello stato che lo trascende, il suo ruolo, in questa funzione statale, è diverso da quello del benestante. Dal punto di vista sociologico la concezione è che tutta la peculiarità, dipendente da motivi materiali, della situazione del povero che viene soccorso – la quale da un lato fa della sua situazione individuale l'obiettivo esteriore dell'azione di soccorso, e dall'altro lo contrappone alle intenzioni complessive dello stato come un oggetto privo di diritto e una materia da formare – non impedisca affatto la sua appartenenza in qualità di membro all'unità statale. Nonostante quelle due determinazioni per mezzo delle quali l'assistenza al povero sembra porlo al di là di quest'ultima, o più esattamente insieme ad esse, egli si inquadra organicamente nella connessione del tutto, appartiene come povero alla realtà storica della società che vive in lui e al di sopra di lui, ne costituisce un elemento sociologico formale al pari del funzionario o del contribuente, del maestro o del mediatore di qualsiasi commercio. Egli sta in rapporto con essa all'incirca come l'estraneo al gruppo, il quale è anch'egli per così dire materialmente al di fuori del gruppo in cui risiede; ma con ciò nasce appunto una formazione complessiva che abbraccia insieme le parti autoctone del gruppo e

l'estraneo, e le azioni reciproche particolari di questo con quelle creano il gruppo nel senso più ampio, caratterizzando la cerchia storicamente presente in realtà. Così il povero è sì posto in certa misura al di fuori del gruppo, ma questo fuori è soltanto una forma particolare dell'azione reciproca con esso, che lo intreccia in unità con il tutto nel senso più vasto di questo.

Soltanto con questa concezione si risolve l'antinomia sociologica del povero, nella quale si riflettono le difficoltà etico-sociali dell'assistenza ai poveri. La tendenza solipsistica del tipo medievale di elemosina, di cui si è parlato, passava per così dire interiormente accanto al povero, al quale l'azione era esteriormente rivolta; ciò costituiva la completa inosservanza del principio di non trattare mai l'altra persona come semplice mezzo, bensì sempre nello stesso tempo come scopo. In linea di principio anche il soggetto che riceve è un soggetto che dà, da lui rimbalza sul donante un raggio di azione, e questo fa del dono un'azione reciproca, un avvenimento sociologico. Ma se, come in quel caso, il destinatario è completamente escluso dal processo di scopo del donante, se non ha altro ruolo che quello della cassetta in cui viene gettato un obolo per qualche messa per i defunti, l'azione reciproca vien meno, l'atto del donare non è un avvenimento sociale, ma puramente individuale. Certo, come abbiamo visto, anche l'organizzazione moderna dell'assistenza ai poveri non tratta il povero come scopo autonomo; tuttavia con essa si esprime il fatto che il povero, stando in questa serie teleologica che va al di là di lui, è però un elemento organicamente appartenente

al tutto e, su questa base data, intrecciato nel suo processo di scopo. Certamente anche qui, come in quella forma medievale, la *sua* reazione al dono che gli è pervenuto non rimbalza su un singolo individuo; tuttavia in virtù del fatto che la sua attività economica viene di nuovo resa possibile, che la sua forza fisica viene preservata dalla decadenza, che i suoi impulsi vengono distolti da un arricchimento violento, la *totalità* della sua cerchia sociale riceve a sua volta una reazione a ciò che ha fatto al povero. Un rapporto puramente individuale possiederà un'adeguatezza etica e una perfezione sociologica soltanto quando realmente ciascuno è per ciascun altro reciprocamente uno scopo – naturalmente non *soltanto* uno scopo; ma questo principio non vale per le azioni di un'unità collettiva sovraperonale. Questa può tranquillamente procedere con la sua teleologia al di là dell'individuo e, senza per così dire trattenersi su di lui, ritornare a se stessa: poiché ogni individuo appartiene a questo tutto, proprio per questo e *a priori* egli pure sta nel punto finale dell'azione, non è lasciato fuori come nell'altro caso, ma nonostante il medesimo rifiuto immediato del suo carattere di scopo autonomo partecipa, in quanto membro del tutto, del carattere di scopo autonomo proprio di questo.

Molto tempo prima che diventasse chiara questa concezione centralistica della natura dell'assistenza ai poveri, il suo ruolo organico nella vita della collettività si è rivelato in simboli sostanziali. Nell'Inghilterra dei tempi più antichi l'assistenza ai poveri procedeva dai monasteri e dalle corporazioni ecclesiastiche, e ciò – come viene sottolineato esplicitamente – perché

soltanto il possesso della manomorta aveva una durata che dava affidamento, condizione senza dubbio importante per l'assistenza ai poveri. Le frequenti elargizioni secolari provenienti da bottini e da multe non conseguivano lo scopo, perché non trovavano ancora un appoggio nel sistema amministrativo statale e venivano consumate senza successi continuativi. L'assistenza ai poveri si collegava così all'unico punto propriamente fisso, dal punto di vista sostanziale, nella confusione e nella fluttuazione sociale, e questo collegamento si rivela in forma negativa nell'indignazione contro il clero delegato da Roma in Inghilterra per il fatto che esso avrebbe trascurato l'assistenza ai poveri. Il sacerdote straniero non si sente interiormente congiunto con la vita della comunità, e il fatto che egli non si prenda cura dei poveri appare il segno più decisivo di questa mancanza di connessione. Il medesimo collegamento dell'assistenza ai poveri con il substrato più stabile dell'esistenza sociale diventa evidente nel successivo legame dell'imposta inglese per i poveri al possesso fondiario: esso era causa ed effetto del principio secondo cui il povero contava come elemento organico appartenente al paese in quanto tale. Esattamente lo stesso principio si fa valere quando nel 1861 una parte dell'onere dei poveri viene trasferita per legge dalla parrocchia al gruppo dei poveri. Le spese di assistenza devono essere ora sostenute non più unicamente dalle parrocchie, ma da un fondo al quale le parrocchie contribuiscono in rapporto al loro valore fondiario. La proposta di tener conto per la ripartizione anche della consistenza numerica della popolazione fu respinta più volte ed espressamente. In tal modo viene

completamente rifiutato l'elemento individualistico, e portatore del dovere di soccorrere i poveri appare non più la somma delle persone, bensì l'unità sovraperonale che trova il suo substrato nell'oggettività del fondo e del suolo. E l'assistenza ai poveri si colloca talmente al centro del gruppo sociale che nell'amministrazione locale soltanto gradualmente si sono aggregati ad essa, come suo baricentro, le amministrazioni scolastica e stradale, la sanità e i catasti. Così anche altrove i poveri diventano direttamente portatori – in quanto conseguenze – del carattere unitario dello stato. La confederazione tedesca del Nord stabilì che in tutto il territorio federale nessuna persona bisognosa di aiuto dovesse rimanere senza soccorso, e che nessun povero della Germania settentrionale dovesse ricevere in una parte del territorio federale un trattamento diverso che in un altro. Se in Inghilterra motivi tecnici esteriori hanno condotto a quel legame dell'assistenza ai poveri al possesso fondiario, ciò non altera il suo senso sociologico più profondo già per la ragione che d'altra parte l'aggregazione degli altri rami di amministrazione ad essa presentano proprio grandi svantaggi tecnici a causa dell'incrociarsi delle contee con i gruppi dei poveri. Il carattere antitetico del suo significato tecnico fa emergere pienamente l'unità del suo significato sociologico soltanto in questo fatto.

È perciò una concezione assolutamente unilaterale quella che ha designato l'assistenza ai poveri come «un'organizzazione delle classi possidenti per la realizzazione del senso del dovere etico congiunto con il possesso». Essa è piuttosto una parte dell'organizzazione

del *tutto*, a cui il povero appartiene, al pari delle classi possidenti: per quanto le determinatezze tecniche e materiali della sua posizione sociale lo qualifichino come semplice oggetto o punto di passaggio di una vita complessiva che lo trascende, questa è in ultima analisi la parte di ogni singolo membro concreto della società, della quale vale – in conformità al punto di vista qui momentaneamente assunto – ciò che Spinoza dice di Dio e dell'essere individuale: noi possiamo sì amare Dio, ma sarebbe contraddittorio che Egli, l'unità che ci comprende, ci amasse a sua volta; piuttosto l'amore che noi gli dedichiamo è una parte dell'amore infinito con cui Dio ama se stesso. La peculiare esclusione che il povero subisce da parte della comunità che lo soccorre è indicativo del ruolo che egli assolve *all'interno* della società, come suo membro che si trova in una situazione particolare; se tecnicamente egli è un semplice oggetto della società, in un senso sociologico più ampio è un soggetto che da un lato costituisce, al pari di tutti gli altri, la realtà di quella, ma che d'altro lato si colloca, come tutti gli altri, al di là della sua unità astratta sovra-personale.

Perciò la struttura generale della cerchia decide anche la questione del posto che spetta al povero. Se esercita ancora qualche attività economica, egli appartiene in quanto tale alla sezione dell'economia generale che la riguarda immediatamente; in quanto è membro di una chiesa, egli appartiene al suo distretto che non coincide con alcuna determinatezza di altra specie; in quanto è membro di una famiglia, egli appartiene alla cerchia personalmente e spazialmente determinata dei suoi parenti: ma a quale sfera

appartiene in quanto è povero? Una società che è tenuta insieme o organizzata in base alla coscienza di stirpe rinvia il povero alla cerchia della sua stirpe; in un'altra le cui connessioni etiche sono mediate essenzialmente dalla Chiesa, questa o le pie unioni sono i luoghi della reazione sociale all'esistenza del povero. I lavori preparatori della legge tedesca del 1871 sul domicilio legale come requisito dell'assistenza rispondono a tale domanda in questo modo: il povero appartiene a quella comunità – ossia quella comunità è obbligata a soccorrerlo – a favore della quale è andata la sua forza economica prima del suo impoverimento. In quest'ultimo principio si pone l'accento sulla struttura sociale, in quanto prima della piena affermazione del concetto moderno di stato il comune è il luogo che ha goduto delle prestazioni economiche del soggetto ora impoverito. La moderna libertà di movimento, lo scambio inter-locale di tutte le forze ha eliminato questa limitazione, cosicché soltanto l'intero gruppo statale è da considerare come *terminus a quo* e *ad quem* di tutte le prestazioni. Se ora la legge statale consente a ciascuno di eleggere il suo domicilio in un comune qualsiasi, questo non ha più il correlato del suo intreccio con i propri abitanti, cioè il diritto di rifiutare un insediamento di elementi non graditi – e così non si può più pretendere da esso una relazione solidale, nel prendere e nel dare, con l'individuo. Soltanto per motivi pratici e soltanto ancora come organi dello stato – così sottolineano i lavori preparatori alla legge – i comuni devono assumersi l'onere dei poveri. Questo è dunque l'ultimo stadio che la posizione formale del povero ha raggiunto, rivelando la sua dipendenza dallo stadio

generale dello sviluppo sociale: egli appartiene alla cerchia più grande, praticamente attiva; non una parte della collettività, ma la collettività, in quanto costituisce in generale un'unità, è il luogo o la potenza in cui egli, in quanto povero, trova la sua collocazione. Soltanto per questa cerchia che, essendo la più grande, non ha nulla al di fuori di sé su cui poter riversare un'obbligazione, non sussiste la difficoltà che gli esperti dell'amministrazione dei poveri sottolineano rispetto ai gruppi piccoli: questi si rifiuterebbero spesso di soccorrere un povero specialmente perché temerebbero di averlo per sempre sulla groppa, una volta che se ne fossero occupati. Qui si manifesta certo un tratto ricco di conseguenze per l'associazione umana, che si potrebbe chiamare induzione morale: dove viene fatta una beneficenza di qualsiasi specie, anche la più spontanea, la più singolare, non richiesta da alcun comandamento morale, sorge un'obbligazione a proseguire la beneficenza, che in effetti vive non soltanto come pretesa di chi riceve, ma anche in un sentimento di chi concede. È un'esperienza del tutto banale che i mendicanti ai quali si è donato con regolarità lo considerano ben presto come loro diritto e come obbligazione del donante, la cui interruzione essi biasimano come sottrazione di un obolo dovuto, cosicché essi provano in seguito nei confronti di quello un'amarezza quale non provano verso chi abbia loro rifiutato in generale e sempre l'obolo. E anche chi, trovandosi in una posizione superiore, ha soccorso per un certo periodo una persona bisognosa, con previa fissazione esatta del periodo dell'assistenza, dopo di questo interromperà però le sue donazioni con un

sentimento penoso, come se in tal modo commettesse qualche colpa. Questo principio è proclamato con piena consapevolezza da una legge talmudica dei codici rituali *Yoreh De'ah*: chi ha soccorso per tre volte un povero con le medesime somme, anche se non avesse avuto assolutamente l'intenzione di continuare, ne assume tacitamente l'obbligo: l'atto prende il carattere di un voto che può venir sciolto soltanto per motivi del tutto particolari (ad esempio un proprio impoverimento). Questo caso è molto più complicato di quello affine, che costituisce il corrispettivo all'*odisse quem laeseris*: che si ama colui al quale si è fatto del bene. È infatti comprensibile che la soddisfazione per la propria buona azione si proietti su colui il quale vi ha dato occasione: nell'amore per colui per il quale si è fatto un sacrificio si ama essenzialmente se stessi, così come nell'odio contro colui al quale si è fatto un torto si odia se stessi. Con una psicologia così semplice non si può spiegare quel senso di obbligazione che la buona azione lascia al benefattore, quella forma singolare del *noblesse oblige*. Io credo che qui agisca certamente un presupposto aprioristico: che ogni prestazione di questa specie – nonostante la sua apparente assoluta volontarietà, il suo apparente carattere di *opus super erogationis* – derivi da un dovere, che a tutto l'agire siffatto sia sottinteso un dovere molto profondo, il quale diventa in certa misura evidente e sensibile mediante l'agire. Le cose stanno come nel caso dell'induzione teorica, la quale non suppone l'eguaglianza di un corso passato e di uno futuro semplicemente perché il primo presentava certe caratteristiche, ma perché da questo è stata ricavata una legge che lo determina allo stesso modo in cui deve

determinare ogni processo futuro. Così dev'esserci un istinto morale alla base del fatto che anche la prima azione buona corrispondeva già a un dovere, da cui ora la seconda viene richiesta non meno della prima. Ciò sta evidentemente in rapporto con i motivi da cui ha preso le mosse questo capitolo. Se anche nel caso estremo ogni dedizione, ogni azione buona e ogni altruismo non è nulla di più che il semplice dovere e debito, questo principio può configurarsi, nella forma che assume nel caso singolo, in modo tale che ogni azione buona costituisce nel suo senso più profondo – se si vuole, secondo la metafisica della morale – l'adempimento di un dovere che rinvia ad essa, il quale naturalmente non è finito con l'azione compiuta *una tantum*; esso si estende piuttosto finché continua a sussistere il motivo di quest'ultimo. Il soccorso prestato a qualcuno sarebbe la *ratio cognoscendi* dell'esistenza di una delle linee ideali dei doveri da persona a persona, che rivela la sua atemporalità nell'agire ulteriore della relazione, una volta che questa si sia realizzata.

Accanto alle due forme del rapporto diritto-dovere – secondo cui il povero ha un *diritto* all'assistenza ed esiste un *dovere* di assistenza che non si rivolge al povero quale soggetto fornito di diritti, ma alla società, il cui mantenimento quel dovere richiede dai suoi organi e da certe cerchie – ne sussiste una terza, che domina in media la coscienza etica; sussiste cioè un dovere di assistenza al povero da parte della collettività e dei benestanti, che trova il suo scopo sufficiente nel migliorare la situazione del povero stesso: a ciò corrisponde una pretesa del povero, come l'altro aspetto della relazione puramente morale tra sofferente e

benestante. Se non mi inganno, a partire dal XVIII secolo l'accento in questa relazione si è alquanto spostato. L'ideale dell'umanità e dei diritti dell'uomo aveva soffocato, e nel modo più chiaro in Inghilterra, il punto di vista centralistico della legge sui poveri della regina Elisabetta, secondo cui si sarebbe dovuto procurare lavoro al povero nell'interesse della collettività: a ogni povero, indipendentemente dal fatto che egli potesse o volesse lavorare, spetterebbe un minimo vitale; invece la beneficenza moderna fa sì che la correlazione tra dovere etico (di chi dà) e diritto etico (di chi riceve) si realizzi piuttosto dalla parte del primo. Evidentemente questa forma viene attuata essenzialmente dalla beneficenza privata a differenza di quella statale, e il suo significato sociologico in questa direzione dev'essere preso ora in esame.

In primo luogo si deve constatare qui la tendenza già accennata a considerare sempre più l'assistenza ai poveri come materia di competenza della più ampia cerchia statale, dopo che essa era stata in origine basata ovunque sulla comunità locale. Quest'ultimo fatto era anzitutto conseguenza del vincolo consociativo che univa il comune: prima che la formazione sovra-individuale che l'individuo vedeva intorno e al di sopra di sé si trasformasse dal comune nello stato, e che la libertà di movimento completasse oggettivamente e psicologicamente questo processo, era cosa naturale che i consociati locali soccorressero la persona bisognosa. A ciò si aggiunge il fatto, estremamente importante per l'intera sociologia del povero, che di tutte le pretese non individualistiche, ma fondate su una qualità meramente generale, quella del povero è la più impressionante dal

punto di vista sensibile; prescindendo da stimoli così acuti come quelli derivanti da disgrazie o da provocazioni sessuali, non ne esiste alcuno che sia così completamente impersonale, così indifferente alle altre qualità del suo oggetto e nello stesso tempo così attivo e immediatamente imperioso come lo stimolo del bisogno e della miseria. Questo ha da sempre conferito al dovere di soccorrere i poveri un carattere specificamente *locale*: il fatto di centralizzarlo in una cerchia così grande che esso entra in azione soltanto più in virtù del concetto generale di povertà, anziché dell'evidenza immediata, rappresenta una delle vie più lunghe che le forme sociologiche abbiano percorso tra sensibilità e astrazione. Con il compiersi di questa svolta dell'assistenza ai poveri in un'obbligazione statalmente astratta – in Inghilterra a partire dal 1834, in Germania all'incirca dalla metà del secolo – la sua essenza si modificò corrispondentemente a questa forma di centralizzazione. Soprattutto, lo stato mantiene sì il comune come soggetto obbligato per la parte essenziale dell'assistenza, ma ora esso è soltanto un suo incaricato; l'organizzazione locale è diventata una semplice tecnica con la quale si deve raggiungere la massima capacità di prestazione oggettiva: il comune non è più il punto di partenza ma il punto di passaggio dell'assistenza. Perciò i gruppi di poveri vengono ovunque messi insieme in base a considerazioni di opportunità: ad esempio in Inghilterra si fa in modo che ciascuno possa mantenere un *workhouse*, e che essi – questa è una tendenza consapevole – rimangano liberi dall'unilateralità di influenze locali. Nello stesso senso agisce l'impiego crescente di funzionari *stipendiati* per i poveri. Un

funzionario del genere si pone di fronte al povero come rappresentante della collettività da cui egli dipende per il suo stipendio, molto più che non il funzionario non stipendiato, il quale per così dire si comporta piuttosto come uomo e farà valere, anziché il punto di vista puramente oggettivo, piuttosto quello umano, da uomo a uomo. Infine interviene una divisione dei compiti estremamente significativa dal punto di vista sociologico. Il fatto che l'assistenza ai poveri continui ad essere delegata essenzialmente al comune è molto opportuno, perché ogni caso deve venir trattato individualmente, e ciò è possibile soltanto sulla base della vicinanza e della conoscenza precisa dell'ambiente; ma se il comune deve approvare il soccorso, esso deve anche trovare i mezzi, perché con i fondi statali diventerebbe facilmente troppo prodigo. D'altra parte vi sono casi di bisogno per i quali il pericolo di schematizzazione così evitato non sussiste in anticipo, perché essi e gli atti di assistenza necessari possono venir stabiliti in base a criteri del tutto oggettivi: malattia, cecità, sordomutismo, pazzia, cronicità. Qui l'assistenza è più tecnica, ed è quindi più efficiente lo stato o il grande gruppo; i suoi maggiori mezzi e la sua amministrazione centralizzata presentano qui, dove gli elementi personali e i rapporti locali sono meno decisivi, i loro vantaggi preponderanti. E accanto a questa determinazione qualitativa delle prestazioni statali dirette interviene quella quantitativa, che le distingue specialmente dalla beneficenza privata: lo stato o in generale la collettività si prendono cura soltanto del bisogno più urgente e immediato. Ovunque, e nella maniera più chiara in Inghilterra, l'assistenza ai poveri

ha come principio stabile che dalla tasca dei contribuenti si può concedere al povero soltanto il minimo di sostentamento assolutamente necessario.

Ciò è profondamente connesso con il carattere delle azioni spirituali collettive in generale. Il fenomeno comune, che comprende in sé forze o interessi di molti individui, può lasciare spazio alle peculiarità di questi soltanto quando si prende in considerazione una formazione complessiva fondata sulla divisione del lavoro, i cui membri esercitano funzioni di specie diverse. Quando in luogo di ciò è richiesto un procedimento in sé unitario, sia immediato sia da parte di un organo rappresentativo, il contenuto del medesimo può essere soltanto quel minimo relativo della sfera della personalità in cui essa coincide sicuramente con ogni altra. Da ciò risulta anzitutto che in nome di una collettività non può essere fatta una spesa maggiore di quella che si può pretendere dal suo membro più parsimonioso. Una collettività che si trovi attualmente insieme può assecondare un accesso di prodiga magnanimità; ma, dove la volontà di ogni singolo non può venire provata in modo così immediato, ma deve venir presupposta da parte di incaricati, questo presupposto può soltanto essere che ciascuno vuole spendere il meno possibile. Questa non è certo una necessità logicamente inevitabile – poiché il contrario non costituirebbe una contraddizione logica – ma scaturisce da un dogma psicologico, il quale ha acquistato il valore pratico di ciò che è logicamente dimostrabile in virtù della misura preponderante delle sue conferme empiriche. Il procedimento di massa ha come contenuto – a causa della necessità di abbracciare

anche il livello più basso della scala intellettuale, economica, culturale, estetica ecc. – il carattere di un minimo: il diritto valido per tutti è indicato come il minimo etico, la logica valida per tutti è il minimo intellettuale, il «diritto al lavoro» che tutti pretendono può estendersi soltanto al lavoro che per la sua qualità di valore rappresenta un minimo, l'appartenenza a un partito richiede in linea di principio soltanto che si riconosca il minimo di principi senza di cui esso non potrebbe sussistere. Questo tipo di minimo sociale si esprime nella maniera più completa nel carattere perfino direttamente negativo dei processi e degli interessi di massa.

Avviene così che la prestazione della collettività in quanto tale nei confronti del povero si limita a un minimo, in modo perfettamente appropriato all'essenza tipica delle sue azioni. Dal motivo di questo fenomeno, e cioè che tale azione ha come suo contenuto soltanto ciò che si può sicuramente presupporre in ogni singolo individuo – deriva anche il secondo motivo di tale comportamento: che l'assistenza al povero, limitata al minimo, ha carattere *oggettivo*. E possibile fissare con sicurezza approssimativa ciò che occorre per preservare qualcuno dall'annientamento fisico. Ogni concessione al di là di questo limite, ogni azione che favorisca un innalzamento positivo richiede criteri molto meno univoci, ed è rimessa per misura e forma ad apprezzamenti più soggettivi. Si è ricordato sopra che i casi di indigenza non molto diversa soggettivamente, e perciò non richiedente una valutazione soggettiva – in particolare di indigenza non provocata da malattia e da inferiorità fisica – sono i più adatti all'assistenza statale,

mentre i casi che si configurano in forma individuale si addicono meglio alla più stretta comunità locale: proprio questa possibilità di constatare in maniera oggettiva l'occorrente, che dispone all'intervento della collettività più grande, si presenta non appena l'assistenza si limita al minimo. L'antica correlazione gnoseologica tra generalità e oggettività emerge di nuovo anche qui. Nel campo del conoscere la vera generalità, il riconoscimento di un principio da parte della totalità – non storico-reale, ma ideale – degli spiriti costituisce un aspetto o un'espressione della sua oggettività; mentre un altro principio può essere incontrovertibilmente certo per uno o più individui e possedere il pieno significato della verità, ma con tutto ciò manca della caratteristica impronta che chiamiamo appunto oggettività. Così nella vita pratica una prestazione della collettività può essere pretesa, in linea di principio, soltanto in base a un motivo del tutto oggettivo: dove il motivo può essere valutato soltanto soggettivamente e si sottrae a una constatazione meramente oggettiva – anche se la pretesa può essere non meno urgente, e la sua realizzazione non meno dotata di valore – essa si rivolge soltanto agli individui; alla sua relazione con condizioni puramente individuali corrisponde la sua realizzazione da parte di puri e semplici individui.

Se il punto di vista oggettivo procede di pari passo con la tendenza alla statalizzazione di ogni assistenza ai poveri – che certamente in nessun luogo va finora al di là dello stadio di tendenza – la misura che detta norma per quanto riguarda il contenuto, e la cui applicazione logica significa appunto oggettività, è data non soltanto

dal povero, ma anche dall'interesse dello stato. Si fa valere qui una forma sociologica essenziale della relazione tra individuo e collettività. Dove concessioni o interventi passano dalle mani degli individui a quelle della collettività, la regolamentazione da parte di quest'ultima conduce di solito a un eccesso o a un difetto di azione individuale. Con l'istruzione scolastica legale essa ottiene coercitivamente che il singolo non studi troppo poco; se egli ha voglia di studiare di più o «troppo», essa lo lascia a lui; con l'orario di lavoro legale essa ottiene che l'imprenditore non pretenda troppo dai suoi operai, ma anche qui lascia all'imprenditore decidere quanto meno egli voglia pretendere da essi. E così in tutti i campi questa regolamentazione riguarda soltanto un lato di un'azione, mentre l'altro è rimesso alla libertà dell'individuo. Questo è lo schema sotto il quale ci appaiono le nostre azioni controllate socialmente: esse sono per così dire limitate soltanto a un'estremità, la società pone un limite al loro molto o al loro poco, mentre all'altra estremità il loro poco o il loro molto rientra nell'assenza di limiti della discrezione soggettiva. Ma noi abbiamo l'illusione di ravvisare questo schema anche in parecchi casi in cui la regolamentazione sociale ha luogo di fatto in *entrambe* le direzioni e soltanto l'interesse pratico attira l'attenzione sull'una facendo trascurare l'altra. Dove ad esempio la punizione privata del torto passa alla società e al diritto penale oggettivo, di regola si ha presente soltanto che con ciò si raggiungerebbe una maggiore sicurezza dell'espiazione, una misura e una certezza realmente sufficienti dell'adempimento. Ma in realtà non si tratta soltanto di punire in maniera sufficiente,

ma anche di non punire troppo. La società tutela non soltanto l'eventuale danneggiato, bensì tutela anche il delinquente contro il troppo della reazione soggettiva, cioè essa impone alla pena quella misura oggettiva che corrisponde non ai desideri o agli scopi del danneggiato, ma ai propri, agli interessi sociali. E così avviene non soltanto in relazioni stabilite in virtù della legge. Ogni strato sociale non del tutto basso tiene a che ciascuno dei suoi membri destini per il suo abbigliamento una determinata spesa minima, fissa un limite all'abito «decoroso», al di sotto del quale non si appartiene più ad esso. Tuttavia, seppure non con la medesima precisione e non con un'accentuazione così consapevole, esso pone anche un limite dall'altra parte: una certa misura di lusso e di eleganza, anzi talvolta anche di modernità, non si confà a certe cerchie; e chi supera questa soglia superiore viene talvolta considerato come non più del tutto appartenente alla cerchia. Così anche da questo secondo lato il gruppo non lascia espandere completamente la libertà dell'individuo, ma pone all'arbitrio soggettivo un limite oggettivo, cioè il limite che richiedono le sue condizioni di vita sovra-individuali. Questa forma fondamentale si ripete nell'assunzione dell'assistenza ai poveri da parte della collettività. Mentre essa sembra avervi anzitutto l'interesse alla limitazione, di modo che il povero riceva la sua giusta parte, che non riceva troppo poco, sussiste però anche, praticamente meno attivo, l'altro interesse che egli non riceva troppo. L'insufficienza dell'assistenza privata consiste non soltanto nel troppo poco, ma anche nel troppo che educa un povero all'ozio, che impiega in modo economicamente improduttivo i mezzi esistenti e

favorisce a capriccio l'uno a spese dell'altro. L'impulso soggettivo alla beneficenza pecca da entrambi i lati e, sebbene il pericolo del troppo non sia così grande come quello del troppo poco, tuttavia anche al di sopra di questo si pone la norma oggettiva che dall'interesse della collettività deriva una misura che non si può trovare nel soggetto in quanto tale.

Questo innalzamento al di sopra del punto di vista soggettivo vale però sia per l'autore, sia anche per il destinatario del beneficio. Poiché l'assistenza statale ai poveri in Inghilterra interviene soltanto in caso di totale mancanza di mezzi oggettivamente accertata – facendo in modo che il *workhouse* offra un soggiorno così poco gradevole che nessuno lo sceglie se non in caso di reale estrema necessità – essa rinuncia completamente all'esame della dignità personale. La sua integrazione è quindi costituita dalla beneficenza privata, la quale si rivolge all'individuo determinato che ne sia degno e può scegliere in maniera molto più individuale, perché della necessità più urgente si cura già lo stato. Essa ha il compito di rendere nuovamente produttivo il povero già protetto dalla morte per fame, di *curare* il bisogno per il quale lo stato offre solo una mitigazione momentanea. Essa non è determinata dalla necessità in quanto tale, dal *terminus a quo*, bensì dall'ideale di creare individui indipendenti ed economicamente forniti di valore; lo stato procede in senso causale, la beneficenza privata in senso teleologico. O, in altri termini, lo stato viene in aiuto alla povertà, la beneficenza privata al povero. Qui s'incontra una differenza sociologica di prim'ordine. I concetti astratti con i quali si cristallizzano certi elementi particolari traendoli dalla realtà

individualmente complicata, acquistano spessissimo per la pratica una vivacità e un'efficacia che sembrano spettare propriamente soltanto ai fenomeni totali concreti. Ciò comincia a verificarsi con rapporti del tutto intimi. Il senso di parecchie relazioni erotiche non può venir espresso diversamente se non dicendo che almeno una delle parti non cerca l'amato bensì l'amore, soltanto che questo valore emotivo le venga offerto, e spesso con una strana indifferenza verso l'individualità dell'amante. Nei rapporti religiosi l'unica cosa essenziale sembra talvolta l'esistenza di una determinata specie e misura di religiosità, mentre i suoi portatori sono irrilevanti; il comportamento del sacerdote o la relazione del credente con la sua comunità viene determinata soltanto da questo elemento generale, senza riguardo ai motivi particolari che nell'individuo producono o colorano questo stato d'animo, e senza un interesse particolare per questi individui, i quali vengono considerati – o, più esattamente, non vengono considerati – soltanto come portatori di quel fatto impersonale. Sotto il profilo etico-sociale un certo razionalismo richiede che i rapporti tra gli uomini siano senz'altro fondati su una veridicità soggettiva. Qualsiasi destinatario potrebbe pretendere la verità in quanto qualità oggettiva di un'asserzione, prescindendo completamente dalle sue particolari qualificazioni e dalle circostanze particolari del caso; non potrebbe esistere un diritto alla verità determinato da quest'ultime, graduato individualmente; la verità, e non chi parla o chi ascolta, considerati nelle loro individualizzazioni, sarebbe il presupposto, il contenuto o il valore dei rapporti all'interno del gruppo. Sul medesimo problema si dividono le tendenze della

criminalistica: la pena è rivolta al reato o al reo? Un oggettivismo astratto richiede la pena, poiché il reato ha avuto luogo, come una compensazione dell'ordine reale o ideale perturbato; la richiede, in base alla logica dell'etica, come conseguenza del fatto impersonale del reato. Dall'altro punto di vista dev'essere colpito proprio soltanto il soggetto che ha peccato; la reazione punitiva interviene non perché sia accaduto il reato come qualcosa di oggettivo, ma perché un soggetto che si manifesta in esso è meritevole di espiazione, di educazione, di essere messo in condizione di non nuocere; cosicché nella commisurazione della pena tutte le circostanze individuali del caso vengono prese in considerazione, esattamente come il fatto generale del reato in sé. Questo duplice atteggiamento vale anche nei confronti della povertà. Si può partire dalla povertà come fenomeno oggettivamente determinato e cercare di eliminarla in quanto tale: indipendentemente dal soggetto, dalle cause e dalle conseguenze individuali, essa richiede soccorso, richiede una compensazione di questa deficienza sociale. D'altra parte l'interesse si rivolge verso l'individuo povero – certamente perché è povero; ma con l'azione di soccorso non si vuole eliminare la povertà in generale, *pro rata*, ma prestare aiuto a questo povero determinato. La sua povertà agisce qui soltanto come una determinazione particolare e singolare di tale individuo; è per così dire soltanto l'occasione attuale per occuparsi di lui; egli dev'essere messo, nella sua totalità, in una situazione nella quale la povertà scompare da sé. Perciò la prima forma di assistenza si rivolge più al fatto, la seconda più alla causa della povertà. Del resto, di fronte a questa formulazione

è sociologicamente importante osservare che la distribuzione naturale dei due tipi di assistenza tra stato e persone private si modifica non appena si segua la catena causale ancora un gradino più in basso. Lo stato fronteggia – nella maniera più decisa in Inghilterra – la necessità che si manifesta esteriormente, la beneficenza privata fronteggia le sue cause individuali; ma trasformare gli stati economico-culturali fondamentali, sulla cui base si sviluppano quei rapporti personali, è di nuovo compito della collettività; e proprio essa deve trasformarli in modo tale che la debolezza individuale o i pregiudizi sfavorevoli, l'inettitudine o la sorte avversa abbiano la minima probabilità di produrre l'impoverimento. Qui, come sotto molti altri profili, la collettività, i suoi stati, i suoi interessi, le sue azioni, avvolgono per così dire le determinatezze individuali: essa rappresenta da un lato una superficie immediata su cui gli elementi proiettano la loro manifestazione, i risultati della loro vita personale, e dall'altro costituisce il profondo sottosuolo su cui quest'ultima cresce – ma in maniera tale che, muovendo dalla sua unità, le differenze delle disposizioni e delle situazioni individuali forniscono a quella superficie del tutto una sterminata molteplicità di fenomeni particolari*.

Al principio inglese dell'assistenza ai poveri, che ha dato spunto a questa generalizzazione, si contrappone direttamente quello francese. Qui l'assistenza ai poveri è considerata fin dall'inizio come il dominio di associazioni e persone private, e lo stato interviene soltanto dove esse non bastano. Questo rovesciamento non significa naturalmente che i privati, come là lo stato, si curino delle cose più urgenti, e lo stato, come là

i privati, provveda a ciò che va al di là ed è desiderabile individualmente. Il principio francese comporta piuttosto, in maniera inequivocabile, che non si possa distinguere nel contenuto tra i due gradi del soccorso in maniera così netta e fondamentale come in Inghilterra. Praticamente, quindi, la situazione si presenterà sovente, per il povero, nello stesso modo in entrambi i casi. È però ovvio che ciò costituisce una differenza di prim'ordine nei principi sociologici: è un caso particolare del grande processo con il quale l'azione reciproca immediata degli elementi del gruppo trapassa nell'azione della totalità unitaria sovra-individuale e con il quale, non appena ciò è accaduto, tra le due specie di funzione sociale hanno luogo di continuo compensazioni, rimozioni, spostamenti di rango. Che la tensione o disarmonia sociale che compare sotto forma di povertà individuale venga risolta immediatamente tra gli elementi della società, oppure attraverso la mediazione dell'unità che è sorta da tutti gli elementi, è evidentemente una decisione che viene richiesta con eguaglianza formale in tutto l'ambito sociale, anche se soltanto raramente in modo così puro e così chiaro come qui. Questo fatto ovvio dev'essere menzionato soltanto per non dimenticare quanto anche l'assistenza «privata» ai poveri sia un accadimento sociale, una forma sociologica che assegna al povero in maniera non meno decisa – anche se non altrettanto chiara a uno sguardo superficiale – una posizione come membro organico nella vita del gruppo. Questo fatto viene messo decisamente in luce proprio dalle forme di transizione tra le due: da una parte dall'imposta per i poveri, dall'altra dal dovere legale degli alimenti verso i poveri.

Finché esiste ancora un'imposta particolare per i poveri, il rapporto tra la collettività e il povero non ha ancora raggiunto la purezza astratta che lo pone in una relazione immediata con il tutto in quanto unità indivisa; lo stato è piuttosto soltanto il mediatore che convoglia i contributi individuali, anche se non più volontari, alla loro destinazione. Non appena l'imposta per i poveri è ricompresa nel dovere tributario in genere, e l'assistenza avviene sulla base degli introiti generali dello stato o del comune, quella relazione è compiuta, e il rapporto di assistenza al povero diviene una funzione della collettività in quanto tale, non più della somma degli individui come nel caso dell'imposta per i poveri. L'interesse generale si traduce in moneta in forma per così dire ancora più specializzata laddove la legge impone coercitivamente il soccorso ai parenti bisognosi. L'assistenza privata, circondata anche in ogni altro caso dalla struttura e dalla teleologia della vita complessiva, viene qui dominata da essa in un'accentuazione consapevole.

Il fatto, sopra sottolineato, che il rapporto della collettività con i suoi poveri è una funzione formale costitutiva della società allo stesso modo di quello con il funzionario o con il contribuente, richiede di essere illustrato ancora una volta dal punto di vista a cui si è ora pervenuti. Abbiamo paragonato il povero all'estraneo che sta egli pure *di fronte* al gruppo – tuttavia questo di-fronte significa una *relazione* ben determinata, che lo inserisce come un elemento nella vita del gruppo. Così il povero sta naturalmente *al di fuori* del gruppo in quanto è un semplice oggetto di misure da parte della collettività, ma questo al-di-fuori è

– per esprimerci in breve – soltanto una forma particolare del di-dentro. Tutto ciò si rapporta nella società come, secondo l'espressione kantiana, ciò che è spazialmente esterno si rapporta nella coscienza: nello spazio tutto è esterno, e anche il soggetto, in quanto oggetto d'intuizione, è esterno alle altre cose – ma lo spazio stesso è «in me», nel soggetto nel senso più ampio. A un esame più preciso, però, tale duplice posizione del povero – come quella dell'estraneo – si lascia constatare in generale in tutti gli elementi del gruppo soltanto in modificazioni graduali. Per quanto un individuo inerisca con prestazioni positive alla vita del gruppo, per quanto intessa e immetta i suoi personali contenuti di vita nella sua circolazione, egli sta tuttavia contemporaneamente *di fronte* a questa totalità, dando e ricevendo, trattato bene o male da essa, obbligato interiormente o soltanto esteriormente verso di essa; in breve, egli sta come parte o come oggetto di fronte alla cerchia sociale in quanto soggetto al quale egli però appartiene come elemento, come soggetto-parte, proprio in virtù delle medesime azioni e dei medesimi stati che fondano quei rapporti. Questa duplicità di posizione, che appare difficilmente conciliabile dal punto di vista logico, è un fatto sociologico del tutto elementare. Lo abbiamo già incontrato in una connessione precedente in formazioni così semplici quale il matrimonio: ognuno dei coniugi vede il matrimonio, sotto certe costellazioni, come una formazione per così dire autonoma che gli sta di fronte, dando origine a doveri, rappresentazioni, bene e male – senza che ciò proceda dall'altro coniuge quale persona, ma dal tutto, il quale rende oggetto a sé ognuna delle

sue parti, per quanto esso stesso sussista immediatamente soltanto in base a queste parti. Tale rapporto di un simultaneo dentro e fuori diventa al tempo stesso più complicato e più evidente nella misura in cui cresce il numero dei membri del gruppo, non soltanto perché il tutto acquista in questa misura un'autonomia che sovrasta il singolo, ma soprattutto perché le differenziazioni più decise tra gli individui predispongono a tutta una scala di sfumature di quel duplice rapporto. Di fronte al principe e al banchiere, alla dama di mondo e al sacerdote, all'artista e al funzionario, il gruppo ha di volta in volta una misura particolare, da un lato per rendersi oggetto la persona, per «procedere» con essa, per sottometterla o per riconoscerla come potenza contro potenza, dall'altro per inserirla in sé come elemento immediato della sua vita, come parte appunto del tutto che a sua volta si contrappone ad altri elementi. Questo è forse un atteggiamento unitario dell'essere sociale in quanto tale, che si scompone in queste due direzioni o appare così diverso da due diversi punti di vista – all'incirca come la singola rappresentazione sta di fronte all'anima, proprio così distaccata da essa come totalità, che può essere influenzata dalla sua atmosfera complessiva, che può esserne cioè colorata, elevata e oppressa, formata o dissolta, mentre è contemporaneamente una parte integrante di questo tutto, un elemento dell'anima, che consiste soltanto nel coesistere e nell'intrecciarsi di tanti elementi. Su quella scala il povero assume una posizione determinata univocamente. L'assistenza alla quale la collettività è obbligata nel proprio interesse, ma che il povero non ha diritto di pretendere nella grande

maggioranza dei casi, ne fa un oggetto dell'azione di gruppo, lo pone in una distanza rispetto al tutto che spesso lo fa vivere come un corpus vile della grazia di questo tutto, e sovente lo fa diventare proprio per questo motivo un nemico esasperato di esso. Lo stato esprime questa situazione quando priva di certi diritti civili chi riceve elemosine pubbliche. Ma questo al di fuori non significa una separazione assoluta, bensì proprio una relazione ben determinata con il tutto, il quale senza questo elemento sarebbe appunto diverso da quello che è, e con la costituzione così acquisita, che include il povero nella sua totalità, interviene in quel di fronte, nel suo trattamento quale oggetto.

Ma queste determinazioni sembrano valere non per i poveri in generale, bensì soltanto per una certa parte di essi, cioè per coloro che ricevono assistenza, mentre vi sono pur sempre abbastanza poveri che non vengono soccorsi. Quest'ultimo fatto rinvia al carattere relativistico del concetto di povertà. Povero è colui i cui mezzi non sono sufficienti per i suoi scopi. Questo concetto puramente individualistico si restringe, nella sua applicazione pratica, al fatto che determinati scopi vengono considerati sottratti a una fissazione arbitraria e meramente personale: anzitutto quelli fisicamente imposti alla persona umana come il nutrimento, l'abbigliamento, il ricovero. Non è però possibile stabilire con sicurezza una misura di questi bisogni che valga in tutte le circostanze e ovunque, e al di sotto della quale, quindi, sussista la povertà in senso assoluto. Piuttosto ogni ambiente generale e ogni particolare strato sociale posseggono bisogni tipici, il cui mancato soddisfacimento significa la povertà. Di qui il fatto

banale di ogni cultura più sviluppata che certe persone povere nell'ambito della loro classe non lo sarebbero affatto nell'ambito di una classe inferiore, perché i loro mezzi sarebbero sufficienti per gli scopi tipici di quest'ultima. Perciò il soggetto più povero in senso assoluto può non soffrire della discrepanza dei suoi mezzi con i suoi bisogni di classe, cosicché non sussisterà alcuna povertà in senso psicologico; oppure il soggetto più ricco può porsi scopi che vanno al di là dei desideri ritenuti conformi alla sua classe e dei suoi mezzi, cosicché egli si sentirà psicologicamente povero. Così la povertà individuale – l'insufficienza dei mezzi per gli scopi della persona – può mancare dove si ha il suo concetto sociale, e può essere presente dove non si può parlare di essa in quest'ultimo senso. Il suo relativismo non significa il rapporto dei mezzi individuali con gli scopi individuali effettivi – questo è qualcosa di assoluto, indipendente, nel suo senso intimo, da tutto ciò che sta al di là dell'individuo – ma significa il rapporto con gli scopi dell'individuo fissati in base al ceto, con il suo *a priori* sociale, che cambia da ceto a ceto. Del resto costituisce una differenza storico-sociale molto indicativa *quale* misura di bisogni ogni gruppo fissi per così dire come il punto zero, al di sotto e al di sopra del quale hanno inizio la povertà e la ricchezza. In rapporti sviluppati in qualche misura esso ha sempre un margine, spesso rilevante, per questa fissazione. Come la posizione di questo punto stia rispetto alla *media* reale; se occorra già appartenere alla minoranza favorita per non essere semplicemente considerati poveri, o se al contrario una classe, evitando per una istintiva opportunità il prevalere dei sentimenti di povertà, ponga

molto in basso il limite al di là del quale soltanto comincia la povertà; se una manifestazione particolare sia in grado di spostare questo limite (come avviene ad esempio facilmente in conseguenza dell'arrivo di una personalità benestante in una piccola città o in un'altra cerchia ristretta) o se il gruppo si attenga in maniera coerente alla fissazione elaborata per decidere chi è povero e chi è ricco – queste sono evidentemente differenze sociologiche assai profonde.

Dal fatto che la povertà si manifesta in ogni strato sociale che abbia elaborato un livello di bisogni tipici, presupposti per ogni individuo, risulta senz'altro chiaro che spesso non è questione di un'assistenza nei suoi confronti. Tuttavia il principio dell'assistenza si estende più in là di quanto mostrino le sue manifestazioni per così dire ufficiali. Quando per esempio in una famiglia piuttosto ampia i membri più poveri e i più ricchi si fanno reciprocamente dei doni, non soltanto ciò dà a questi ultimi la maniera di destinare a quelli un sovrappiù rispetto alla quantità di valore da essi ricevuto, ma proprio la qualità dei regali rivela il carattere di assistenza: al più povero si regalano oggetti *utili*, cioè oggetti che gli rendono più facile mantenere il livello della sua classe. Per questo motivo i doni, in questa costellazione sociologica, si configurano in maniera molto diversa nei diversi ceti. La sociologia del dono coincide in parte con quella della povertà. Nel dono, sia per il suo contenuto sia per il modo di sentire e per la forma del dare – e anche per quella dell'accettare – può svilupparsi una scala estremamente ricca di relazioni di reciprocità tra gli uomini. Dono, rapina, scambio sono le forme di azione reciproca esteriore che

si collegano immediatamente alla questione del possesso, e ognuna delle quali assume in sé una ricchezza sconfinata di peculiarità psichiche che determinano il processo sociologico. Esse corrispondono ai tre motivi dell'agire: altruismo, egoismo, normazione oggettiva. È proprio infatti dell'essenza dello scambio che vengano impiegati valori oggettivamente eguali, mentre i momenti soggettivi della bontà o della cupidigia rimangono al di là del processo; in esso – in quanto rappresenta in forma pura il suo concetto – il valore dell'oggetto non si misura sul desiderio dell'individuo, ma sul valore dell'altro oggetto. Di queste tre forme il dono mostra la massima pienezza di costellazioni sociologiche, perché in esso si combinano nella maniera più svariata, in tutte le loro sfumature individuali, il modo di sentire e la situazione di chi dà e di chi riceve. Tra le molte categorie che rendono possibile un ordinamento per così dire sistematico di questi fenomeni, quella che appare più importante per il problema della povertà è la seguente: se il senso e lo scopo autentico del donare consista nello stato finale con esso conseguito, ossia nel fatto che chi riceve debba appunto avere un determinato oggetto di valore, oppure consista nell'azione stessa, nel donare in quanto espressione di un modo di sentire di chi dà, di un amore che deve sacrificarsi, o di un'espansione dell'io che, più o meno senza scelta, si effonde nel donare. In quest'ultimo caso, in cui il processo del donare è per così dire scopo finale a se stesso, il problema della povertà o della ricchezza non ha evidentemente alcuna importanza, a meno che non ne abbia per possibilità pratiche. Dove invece si dona al *povero* l'accento cade non sul processo,

ma sul suo risultato; il povero deve avere qualcosa. Tra questi due estremi della categoria del dono stanno evidentemente numerose situazioni intermedie. Quanto più nettamente prevale quest'ultima categoria, tanto più spesso è impossibile destinare al povero, nella forma del dono, ciò che gli manca, perché le altre relazioni sociologiche tra le persone non sono compatibili con quella del donare. Nel caso di una distanza sociale molto grande o di una vicinanza personale molto grande si può donare quasi sempre; la cosa diventa invece difficile nella misura in cui la distanza sociale diminuisce e aumenta quella personale. Nei ceti superiori si arriva spesso alla situazione tragica per cui il sofferente accetterebbe volentieri un soccorso, e il benestante lo concederebbe volentieri, ma né l'uno può pregare per averlo, né l'altro può offrirlo. Quanto più una classe sta in alto, tanto più essa ha posto quell'*a priori* economico, al di là del quale comincia in essa la povertà, in maniera tale che questa si verifica assai raramente, anzi è in linea di principio propriamente esclusa. L'accettazione di un soccorso colloca quindi chi lo riceve al di fuori dei presupposti del suo ceto, costituisce la prova evidente che egli è formalmente declassato. Finché ciò non avviene, il pregiudizio di classe è abbastanza forte da rendere per così dire invisibile la povertà; fino a quel momento essa rimane una sofferenza individuale e non diventa socialmente attiva. Tutti i presupposti della vita delle classi superiori comportano che qualcuno può essere povero in senso individuale, cioè rimanere con i propri mezzi al di sotto dei bisogni della classe, senza per questo dover ricorrere a soccorsi. Perciò egli è povero nel senso sociale soltanto quando viene soccorso.

E questo principio vale in senso generale: dal punto di vista sociologico non è data per prima la povertà, e ad essa consegue l'assistenza – questa è piuttosto il suo destino secondo la forma personale – ma si chiama povero chi gode dell'assistenza oppure dovrebbe goderne in base alla sua costellazione sociologica, anche se accidentalmente essa manca.

Proprio in questo senso è stato sottolineato, da parte socialdemocratica, che il proletario moderno è sì povero, ma non è un povero. Il povero come categoria sociologica non nasce da una determinata misura di mancanza e di privazione, ma dal fatto che egli riceve un'assistenza o dovrebbe riceverla in base a norme sociali. Così secondo questo orientamento la povertà non è determinabile in sé e per sé, come uno stato da stabilire quantitativamente, ma soltanto in base alla reazione sociale che interviene dinanzi a un certo stato – esattamente come il reato, la cui determinazione concettuale immediata è assai difficile, è stato definito come «un'azione colpita da pena pubblica». Così parecchi determinano ora l'essenza dell'eticità non più in base alla costituzione interiore del soggetto, ma in base all'effetto del suo agire: la sua intenzione soggettiva appare fornita di valore soltanto in quanto sprigiona normalmente un determinato effetto utilitario sotto il profilo sociale. Così spesso il concetto di personalità non è considerato come determinatezza di un essere dall'interno, che lo qualifichi per un certo ruolo sociale; ma, al contrario, gli elementi della società che rivestono in essa un determinato ruolo si chiamano personalità. Lo stato individuale, quale è costituito di per sé, non determina più in prima linea il concetto, ma lo fa

piuttosto la teleologia sociale; l'elemento individuale viene stabilito in base alla maniera in cui la totalità circostante si atteggia in seguito ad esso e nei confronti di esso. Dove ciò accade si ha una specie di continuazione dell'idealismo moderno, il quale cerca di determinare le cose non più partendo dalla loro essenza in sé, ma dalle reazioni che si verificano di fronte ad essa nel soggetto. La funzione di membro che il povero svolge nella società esistente non è data con il fatto che egli è povero; soltanto in quanto la società – la collettività o i singoli individui – reagisce con soccorsi a questo stato, egli assume il suo specifico ruolo sociale.

Soltanto questo significato sociale di «povero», a differenza di quello individuale, fa sì che i poveri si raggruppino in una specie di ceto o di strato unitario all'interno della società. Per il semplice fatto di essere povero egli non appartiene ancora, come si è già detto, a una categoria socialmente determinata. Egli è appunto un commerciante, un artista, un impiegato ecc. povero, e rimane in questa serie determinata dalla qualità della sua attività o posizione. All'interno di questa egli potrà assumere, a causa della sua povertà, una posizione modificata per grado, ma gli individui che si trovano a questo livello nei diversi ceti e nelle diverse professioni non sono affatto raggruppati, al di là delle limitazioni dei loro strati di provenienza, in una particolare unità sociologica. Soltanto nel momento in cui vengono soccorsi – spesso già quando l'intera costellazione lo richiede in via normale, anche senza che ciò avvenga realmente – essi entrano in una cerchia caratterizzata dalla povertà. Certamente questa cerchia viene tenuta insieme non da un'attività reciproca dei suoi membri,

ma dall'atteggiamento collettivo che la società nel suo insieme assume di fronte ad essa. Tuttavia non sempre è maticata quell'associazione immediata: nel XIV secolo, per esempio, a Norwich c'era una gilda dei poveri, la *Poorman's Gild*, e in Germania esistevano le cosiddette gilde della miseria, proprio come un po' più tardi nelle città italiane s'incontra un partito dei ricchi – gli ottimati, come si chiamavano – i quali trovavano il loro motivo di unione soltanto nella ricchezza di ciascun membro. Una siffatta unione dei poveri divenne ben presto impossibile già per il fatto che, con la crescente differenziazione della società, le differenze individuali di istruzione e di modo di sentire, di interessi e di passato tra coloro che vi appartenevano divennero troppo molteplici e troppo forti per lasciare ancora a quell'*unica* comunanza la forza per una reale associazione.

Soltanto dove la povertà comporta un *contenuto* positivo comune a molti poveri sorge un'associazione di poveri in quanto tali. Così il fenomeno estremo della povertà, la mancanza di un tetto, fa sì che coloro che ne sono colpiti confluiscano nelle grandi città in certi luoghi di ricovero. Quando i primi mucchi di fieno sono stati eretti nei dintorni di Berlino, i senzatetto, i *Penner*, vi si danno convegno per utilizzare il comodo giaciglio notturno offerto dal fieno. Tra questi esiste certo un embrione di organizzazione, dato che i *Penner* hanno per ogni contrada una specie di capo, l'*Oberpenner*, che assegna ai membri della corporazione i posti nel ricovero notturno e dirime le controversie che sorgono tra di essi. I *Penner* badano in modo rigoroso a che tra di essi non si infiltri alcun delinquente, e quando ciò accade essi lo «eliminano», ossia lo denunciano alla

polizia, alla quale a volte rendono in generale ottimi servizi. Gli *Oberpenner* sono personalità ben note, che le autorità sanno sempre trovare quando hanno bisogno di un'informazione sui dati personali di qualche oscura esistenza. C'è bisogno di questa specificazione della povertà, che essa acquista arrivando fino alla mancanza di un tetto, per conferirle al giorno d'oggi un elemento associativo. Del resto si può osservare che l'aumentato benessere generale, il più attento controllo poliziesco, soprattutto la coscienza sociale che, mescolando stranamente sensibilità buone e cattive, «non può sopportare» la vista della povertà, tutto questo impone sempre più alla povertà la tendenza a nascondersi. Ed è comprensibile che questo tenga sempre più i poveri distanti gli uni dagli altri, li faccia sentire uno strato omogeneo molto meno di quanto avvenisse nel Medioevo. La classe dei poveri, particolarmente nella società moderna, costituisce una sintesi sociologica quanto mai singolare. Essa possiede, in base al suo significato e alla sua localizzazione nel corpo della società, una grande omogeneità che però le manca – come si è già accennato – per le qualificazioni individuali dei suoi elementi. Essa è il punto finale comune di destini di specie più diverse, dall'intero ambito delle differenze sociali approdano ad essa persone; nessun mutamento, sviluppo, innalzamento o decadenza della vita sociale avviene senza depositare un residuo nello strato della povertà come in un bacino di raccolta. L'aspetto terribile di questa povertà – a differenza dal semplice esser povero, con cui ognuno deve fare i conti da solo e che è soltanto una colorazione della sua situazione sotto altri versi individualmente

qualificata – è che vi sono uomini i quali, per la loro posizione sociale, sono soltanto poveri e nient'altro. Ciò diventa particolarmente netto ed evidente, del resto, in virtù di un sistema di elemosine espansivo e indiscriminato, come nel Medioevo cristiano e sotto il dominio del Corano. Tuttavia, proprio perché si era soddisfatti di esso come di un fatto ufficiale e immutabile, il fenomeno non presentava l'aspetto amaro e propriamente contraddittorio con cui la tendenza allo sviluppo e all'attività, propria dell'età moderna, affligge una classe la quale fonda la propria unità su un momento puramente passivo, vale a dire sul fatto che la società si comporta con essa, procede con essa in una maniera determinata. Quando a chi riceve elemosine vengono tolti i diritti politici, questa è l'espressione adeguata del fatto che egli non è socialmente nient'altro che povero. Questa mancanza di qualificazione positivamente propria produce l'effetto sopra accennato che lo strato dei poveri, nonostante l'eguaglianza della loro posizione, non sviluppa da sé e in sé forze sociologicamente unificanti. La povertà presenta così una costellazione sociologica del tutto singolare: un certo numero di individui assumono, per mezzo di un destino puramente individuale, una posizione organica del tutto specifica all'interno di una totalità; ma tale posizione non è tuttavia determinata da quel destino e da quella costituzione peculiare, bensì dal fatto che altri elementi, cioè altri individui, unioni, totalità, cercano di correggere questa costituzione, cosicché non già la deficienza personale fa il povero, ma soltanto il soggetto soccorso per la sua mancanza costituisce il povero secondo il concetto sociologico.

* Vale forse la pena di osservare qui, al di fuori del contesto del problema considerato, che questo accerchiamento della configurazione individuale da parte di quella sociale, nella quale si spingono la radice e il frutto della prima, può esattamente venir capovolta nella medesima forma. Come là l'individuo appare una specie di formazione di trapasso per l'essenzialità sociale, così quest'ultima può funzionare come semplice istanza intermedia dello sviluppo individuale. Esso procede dalla sostanza fondamentale della personalità che questa porta con sé nella vita, e che noi non possiamo rappresentarci nella sua purezza, al di là della forma che le ha conferito l'ambiente storico, ma che sentiamo soltanto come la materia permanente della nostra esistenza personale e come somma mai del tutto esaurita delle sue possibilità. D'altra parte noi offriamo, per così dire all'altra estremità della nostra esistenza, una manifestazione o un complesso di manifestazioni che rappresenta il punto estremo, più chiaro, più formato che l'esistenza riesce a raggiungere per il punto di vista individualistico. Tra questi due punti stanno le influenze sociali che noi riceviamo, le condizioni attraverso le quali la società ci forma in quella manifestazione che alla fine viene offerta di noi stessi, tutto il complesso di incentivi e di ostacoli generali attraverso i quali dobbiamo passare. Così considerata, quindi, proprio la società con le sue azioni e prestazioni offre il luogo al di là e al di qua del quale sta la formazione individuale; essa è la portatrice delle forze mediante cui uno stadio di quest'ultima trapassa nell'altro, e queste forze avvolgono la società, così come per l'altro punto di vista gli stati e gli avvenimenti sociali

avvolgono l'individuo, che fa da mediatore tra i suoi fondamenti generali e la loro manifestazione concreta.

Nota bio-bibliografica

a) Nota bio-bibliografica

La più esauriente nota bio-bibliografica su Simmel in Italia è contenuta in G. Simmel, *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli e L. Perucchi (Torino, Utet, 1984, pp. 51-81). Per la letteratura più recente utili informazioni si possono trovare in A. Dal Lago, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel* (Bologna, il Mulino, 1994). Per ulteriori aggiornamenti sull'opera, la vita e gli studi su Simmel si può consultare la *Simmel Newsletter* pubblicata a cura dell'Università di Bielefeld a partire dal 1991 (Facultät für Soziologie, Universität Bielefeld, Postfach 8640. D-4800 Bielefeld 1).

La pubblicazione dell'edizione completa degli scritti di Simmel, iniziata dall'editore Suhrkamp di Francoforte nel 1988, a cura di O. Rammstedt ed altri, è ancora in corso.

1858 Georg Simmel nasce a Berlino, settimo figlio di una famiglia di ebrei convertiti al cattolicesimo (il padre) e al culto evangelico (la madre). Nella formazione di Simmel ebbe un ruolo notevole il suo tutore, Julius Friedländer, fondatore delle edizioni musicali Peters, che lo adottò alla morte del padre (1874). 1876 Dopo la frequenza del

Gimnasium Friedrich Werder, Simmel si iscrive all'Università Humboldt di Berlino. Qui segue i corsi di storia di Theodor Mommsen, studia la psicologia con Moritz Lazarus e Heymann Steinthal, la filosofia con Friedrich Harms ed Eduard Zeller, storico della filosofia greca. Studia inoltre storia dell'arte con Herman Grimm e la storia della cultura e dell'arte italiana (Dante, Petrarca). Nel 1881 si laurea con una tesi dal titolo *Das Wesen der Materie nach Kants Physischer Monadologie* (L'essenza della materia secondo la monadologia fisica di Kant). L'anno precedente, tuttavia, la Facoltà gli aveva rifiutato una tesi intitolata *Studi psicologici ed etnografici sugli inizi della musica*. 1885 Consegue l'abilitazione come *Privatdozent* (libero docente) ed inizia la sua attività di insegnamento universitario. I suoi corsi sono innovativi, affrontano argomenti nuovi e, soprattutto, sono frequentati molto di più dei corsi dei docenti ufficiali. 1890 Pubblica *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen* (Sulla differenziazione sociale. Ricerche sociologiche e psicologiche). Nello stesso anno sposa Gertrud Kinel, a sua volta scrittrice con lo pseudonimo di Marie Luise Enckendorf. Da questo matrimonio nascerà il figlio Hans. Da Gertrud Kantorowicz, invece Simmel avrà poi una figlia, Angi. 1892 Pubblica *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie* (I problemi della filosofia della storia. Uno studio di teoria della conoscenza) e *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe* (Introduzione alla scienza della morale. Una critica dei concetti fondamentali dell'etica). 1894 Pubblica il saggio *Das Problem der Soziologie* (Il

problema della sociologia), nel quale affronta i problemi della metodologia della sociologia come scienza autonoma. Il saggio viene tradotto in francese, inglese, russo, polacco e italiano. 1898 La Facoltà di Filosofia di Berlino su proposta di alcuni docenti tra cui Wilhelm Dilthey e Gustav Schmoller indirizza al Ministero una proposta per nominare professore *Extraordinarius* il *Privatdozent* Georg Simmel. La proposta della Facoltà viene respinta. 1900 Pubblica *Philosophie des Geldes* (Filosofia del denaro). 1901 Viene nominato professore *Extraordinarius* di filosofia all'Università di Berlino. Le sue lezioni sono sempre molto frequentate. Simmel è il primo docente ad ammettere le donne come libere uditrici alle sue lezioni. Questo fatto non è ben visto dagli ambienti accademici conservatori berlinesi. La sua fama si accresce grazie anche alle sue collaborazioni ai supplementi dei più importanti giornali tedeschi. 1904 Pubblica *Kant. 16 Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität* (Kant. 16 lezioni tenute all'Università di Berlino). 1905 Pubblica *Philosophie der Mode* (Filosofia della moda). Incontra a Parigi A. Rodin al quale dedicherà diversi saggi. 1907 Pubblica *Schopenhauer und Nietzsche*. 1908 Pubblica *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Viene invitato a insegnare negli Stati Uniti ma rifiuta l'invito. Con l'aiuto di Max e Alfred Weber, cerca invece di ottenere una cattedra di professore di filosofia ad Heidelberg. Riceve ancora un rifiuto per il suo "relativismo" religioso e perché — come scrisse Dietrich Schäfer al Ministero dell'educazione e del culto — è ritenuto un «ebreo incallito nelle sue manifestazioni esteriori, nella sua condotta, nella sua mentalità» e perché «vuole

introdurre la “società” come organo di regolazione della vita collettiva degli uomini al posto dello Stato e della Chiesa». 1909 Con Weber, Tönnies e Sombart entra nel comitato direttivo della nascente *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* (Società tedesca di sociologia). 1910 Nonostante il suo ormai molto scarso interesse per la sociologia, apre a Francoforte sul Meno il primo congresso della *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* con la relazione *Soziologie der Geselligkeit* (Sociologia della socievolezza). Nello stesso anno pubblica gli *Hauptprobleme der Philosophie* (I problemi fondamentali della filosofia). 1911 Pubblica la raccolta di saggi *Philosophische Kultur* (tradotto in italiano con il titolo *La moda e altri saggi di cultura filosofica*). Riceve la laurea *honoris causa* in scienze politiche dall'Università di Friburgo. 1913 Simmel si dimette dall'Associazione tedesca di sociologia. Pubblica una monografia su Goethe e il saggio *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik* (La legge individuale. Saggio sul principio dell'etica). 1914 Simmel viene chiamato ad insegnare filosofia come professore *Ordinarius* a Strasburgo. Parte a malincuore. Negli ambienti intellettuali della città la sua partenza provoca un senso di vuoto, tanto che un giornale pubblica un articolo dal titolo *Berlino senza Simmel*. All'inizio della guerra si colloca su posizioni nazionalistiche e si impegna sul “fronte interno” tenendo conferenze ai soldati. Per questa ragione entra in contrasto con i suoi allievi prediletti G. Lukàcs ed E. Bloch. Bloch scrive a Simmel parole molto dure e rompe i suoi rapporti con lui. 1916 Pubblica la conferenza *Das Problem der historischen Zeit* (tr. it. in *La forma della storia*) e il saggio *Rembrandt. Ein*

kunstphilosophischer Versuch (Rembrandt. Un saggio di filosofia dell'arte). 1917 In seguito alle lezioni di Strasburgo pubblica una sintesi del suo pensiero sociologico nel volume *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft* (Problemi fondamentali di sociologia. Individuo e società). 1918 Pubblica la conferenza *Der Konflikt der modernen Kultur* (Il conflitto della cultura moderna) e il volume *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici).

Il 28 settembre 1918 muore a Strasburgo per una malattia al fegato.

b) Traduzioni italiane

Il problema della sociologia (*Das Problem der Soziologie*, 1894), in «Riforma sociale», VI, 1899; ora in G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Roma, Bulzoni Editore, 1976.

I problemi fondamentali della filosofia (*Hauptprobleme der Philosophie*, 1910), traduzione di A. Banfi, Firenze, Vallecchi, 1922; 2^a ed. a cura di F. Papi, Milano, Isedi, 1972. Riedizione a cura di F. Andolfi, con traduzione riveduta da P. Costa, Roma-Bari, Laterza, 1996.

Il relativismo, a cura di G. Perticone, Lanciano, Carabba, 1922.

Schopenhauer e Nietzsche (*Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, 1907), tr. parziale a cura di G. Perticone, Torino, 1923. Nuova traduzione, integrale, a cura di A. Olivieri, Firenze, Ponte alle

Grazie, 1995.

Frammento sull'amore (Fragment über die Liebe, 1921-1922), a cura di E. Sola, Athena, Milano, s.d. (1927). Nuova traduzione a cura di S. Belluzzo, Milano, Anabasi, 1995.

Rembrandt. L'arte religioso-creatrice (Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch, 1916), tr. parziale di E. Goldstein, Roma, Doxa, 1931. Nuova traduzione a cura di G. Gabetta, *Georg Rembrandt. Un saggio di filosofia dell'arte*, Milano, SE, 1991.

Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici (Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, 1918), traduzione di F. Sternheim, Milano, Bompiani, 1938. Nuova traduzione a cura di G. Antinolfi, Napoli, ESI, 1997.

Kant. 16 lezioni tenute all'Università di Berlino (Kant. 16 Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität, 1904), a cura di G. Nirchio, Padova, Cedam, 1953. Nuova traduzione di A. Marini e A. Vigorelli, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Milano, Unicopli, 1988.

L'etica e i problemi della cultura moderna (Georg Simmels Vorlesung "Ethik und Probleme der modernen Kultur", 1913, 1949), a cura di G. Calabrò, Napoli, Guida, 1968.

Saggi di estetica, a cura di M. Cacciari, Padova, Liviana, 1970.

Individuo e società (Grundfragen der Soziologie, cap. IV), a cura di D. Cofrancesco, in «Controcorrente», n. 4, ottobre-dicembre 1974.

Arte e civiltà, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, Milano, Isedi, 1976.

Il conflitto della cultura moderna e altri saggi, a cura

di C. Mongardini, Roma, Bulzoni, 1976.

I presupposti psicologici della ricerca storica, in P. Rossi (a cura di), *Lo storicismo tedesco*, Torino, Utet, 1977.

Il dominio (Soziologie der Über - und Unterordnung, 1907), a cura di C. Mongardini, Roma, Bulzoni, 1978.

Sulla psicologia del pudore (Zur Psychologie der Scham), a cura di B. Accarino, in «Il piccolo Hans», n. 32, 1981.

La rovina (Die Ruine), a cura di G. Carchia, in «Rivista di Estetica», XXI, n. 8, 1981.

La differenziazione sociale. Ricerche sociologiche e psicologiche (Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen, 1890), a cura di B. Accarino, Bari, Laterza, 1982, 2^a ed. 1995, 3^a ed. 1997.

I problemi della filosofia della storia. Uno studio di teoria della conoscenza (Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892), a cura di V. D'Anna, Casale Monferrato, Marietti, 1982.

Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia (Grundfragen der Soziologie), a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 1983.

Filosofia del denaro (Philosophie des Geldes), a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, Torino, Utet, 1984.

Il volto e il ritratto, a cura di L. Perucchi, Bologna, il Mulino, 1985.

La moda (Zur Psychologie der Mode. Soziologische Studie, 1895), a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, Roma, Editori Riuniti, 1985, ristampa a cura di L. Perucchi, Milano, Mondadori, 1998. Nuova traduzione di M. Monaldi in *La moda e altri saggi di cultura filosofica (Philosophische Kultur*, 1911), Milano, Longanesi, 1985

(rist. con il titolo *Saggi di cultura filosofica*, Parma, Guanda, 1993).

La forma della storia (Das Problem der historischen Zeit, 1916, *Die historische Formung* 1917-18), a cura di F. Desideri, Salerno, Edizioni 10/17, 1987.

Sociologia (Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 1908), a cura di A. Cavalli, Milano, Comunità, 1989.

Il segreto e le società segrete, a cura di A. Zhok, Milano, Sugarco, 1992.

Saggi di sociologia della religione, a cura di R. Cipriani, Roma, Borla, 1993.

Psicologia della civetteria (Psychologie der Koketterie), a cura di R. Di Vanni, Genova, Graphos, 1993.

Il problema dello stile (Das Problem des Stiles), in «aut aut», n. 257, settembre-ottobre 1993, pp. 7-14.

Istantanee sub specie aeternitatis (Momentbilder sub specie aeternitatis), in «aut aut», n. 257, settembre-ottobre 1993, pp. 15-19.

La metropoli e la vita dello spirito (Die Grosstädte und das Geistesleben), a cura di P. Jedlowski, Roma, Armando, 1995.

La religione (Die Religion), a cura di C. Morgandini, Roma, Bulzoni, 1995.

Schopenhauer und Nietzsche (Schopenhauer und Nietzsche. Eine Vortragscyklus), a cura di A. Olivieri, Firenze, Ponte alle Grazie, 1995.

Kant e Goethe (Kant und Goethe), Como-Pavia, Ibis, 1995.

L'educazione in quanto vita (Schülpädagogik), a cura di A. Erbetta, Torino, Il segnalibro, 1995.

Sull'amore (Fragmente über die Liebe. Der platonische und der moderne Eros), Milano, Anabasi, 1995.

La legge individuale e altri saggi, a cura di F. Andolfi, Parma, Pratiche, 1995.

La socievolezza (Die Geselligkeit), a cura di G. Turnaturi, Roma, Armando, 1997.

Friedrich Nietzsche. Un profilo filosofico-morale (Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette), a cura di P. Costa, in «La società degli individui», anno I, n. 1, 1998/1, pp. 87-101.

Filosofia dell'attore (Zur Philosophie des Schauspielers), con un commento di Max Weber, a cura di F. Monceri, Pisa, ETS, 1998.

Il conflitto della civiltà moderna (Der Konflikt der modernen Kultur. Eine Vortrag), a cura di G. Rensi, Milano, SE, 1999.

c) Alcuni studi critici in italiano

G. Calabrò, *La legge individuale*, Napoli, Morano, 1963, Milano, ried. Giuffrè, 1997.

F.S. Ghisu, *Georg Simmel. L'ideologia dell'individualità*, Cagliari, Celt, 1991.

A. Ferrara, *La legge individuale: universalismo singolare e idea di autenticità*, in P. Violante (a cura di), *Simmel-à-lacarte*, Palermo, Ila Palma, 1997, pp. 29-49.

Gobbicchia, *Etica ed estetica nell'individualismo di Georg Simmel*, in «Sociologia», 1998, vol. 32, n. 1, pp. 95-115.

Ch K. Th Wehlte, *La svolta funzionale della*

filosofia: al di là dell'etica, in «Segni e comprensione», n. 38, anno XIII, settembre 1999, pp. 62-75.

H. Kress, *Il pensiero dell'individualità di Schleiermacher e i suoi riflessi sulla filosofia della vita di Simmel*, in «La società degli individui», anno III, n. 7, 2000/1, pp. 31-56.

D. Gorreta, *Kant, Simmel e il compito dell'individuo*, in «La società degli individui», in corso di stampa.